Editora Fundação Fênix
POLÍTICAS DE RESISTÊNCIA
HOMENAGEM À MARÍA LUGONES
Caroline Marim & Susana de Castro (orgs.)

Políticas de resistência, homenagem à María Lugones, se apresenta como um respiro e um alento diante dos desafiadores eventos de 2020. Ano cujas ruínas de políticas fascistas, moralistas, antiambientalistas, racistas, patriarcais e misóginas revelaram que a crítica à colonialidade/modernidade precisa ser aprofundada. Destarte, o objetivo em homenagear María Lugones com essa coletânea se constitui também como um presente à visionária pensadora, que nos surpreendeu com sua partida em meio a uma pandemia. Sua obra é seu legado para as novas gerações de feministas descoloniais.

Caroline Marim & Susana de Castro

Editora Fundação Fênix

ISBN: 978-65-87424-47-7
9 786587 424477

Políticas de Resistência, Homenagem à María Lugones

Políticas de Resistência, Homenagem à María Lugones

(Organizadoras)

Caroline Marim

Susana de Castro

Porto Alegre, 2020

"As mulheres brancas prestaram atenção em seu feminismo somente à dicotomia que as subordinava, não à dicotomia que fazia delas humanas e nós bestas".
María Lugones.

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa e projeto gráfico: Érica Saraiva
Revisão: André Couto
Publicação do Grupo de Pesquisa Epistemologias, Narrativas e Políticas Afetivas Feministas - CNPq/PUCRS em parceria com o Grupo de Pesquisas Decoloniais Carolina Maria de Jesus – CNPq/UFRJ

Série Filosofia – 44

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

MARIM, Caroline Izidoro; CASTRO, Susana de. (Orgs).

Políticas de Resistência, Homenagem à María Lugones. MARIM, Caroline Izidoro; CASTRO, Susana de. (Orgs). Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020.

118p.

ISBN – 978-65-87424-47-7

https://doi.org/10.36592/9786587424477

Disponível em: https://www.fundarfenix.com.br

CDD-100

1. María Lugones. 2. Feminismo decolonial. 3. Colonialidade e gênero. 4. Feminismo de mulheres de cor. 5. Peregrinações.
Índice para catálogo sistemático – Filosofia e disciplinas relacionadas – 100

Sumário

Prefácio

https://doi.org/10.36592/9786587424477-0

Publicar *Políticas de resistência, homenagem à María Lugones nes*te ano se apresenta como um respiro e um alento diante dos desafiadores eventos de 2020. Ano cujas ruínas de um governo anti-popular e conservador, patrocinador de políticas fascistas, moralistas, antiambientalistas, racistas, patriarcais e misóginas, revelaram que a crítica à colonialidade/modernidade precisa ser aprofundada. Por essa razão, o que parecia ser um ano perdido, tornou-se o momento perfeito para diferentes movimentos de resistência se organizarem em busca de alianças capazes de fortalecer grupos e pesquisas anti-coloniais. À vista disso, mulheres filósofas, líderes de movimentos antiracistas, ambientalistas, entre outros, se uniram nacionalmente, para construir uma rede de trocas, apoios e projetos capazes de combater exclusões históricas nacionais e dizer um basta para esse cenário. No mesmo ritmo em que as políticas nacionais atentavam contra à vida daqueles que diariamente são excluídos da esfera de consideração política, econômica e moral da nossa sociedade, diversos grupos, por meio das redes sociais passaram a denunciar atitudes racistas de uma branquitude que insiste em ignorar as mazelas instituídas por uma política neocolonial; mulheres de todas as raças, classes e cores tem insistentemente dito não aos feminicídios perpetrados por um patriarcado estrutural; talvez a luta mais devastadora ainda não tenha encontrado estratégias para conter a enorme degradação ambiental, incentivada por um agronegócio avassalador, que aumenta diariamente o abismo econômico e ignora as mudanças climáticas, a verdadeira causa da Pandemia do Covid-19, agravando ainda mais as diferenças de classe.

Uma das mais marcantes realizações deste ano dentro do campo da Filosofia nacional, sem dúvida nenhuma foi a realização do evento: A Nossa Onda - Encontro do GT Filosofia e Gênero da Anpof (2020). Encontro que reuniu pesquisadoras de diferentes perspectivas e regiões do país em busca de reunir vozes brasileiras de resistência. O evento contou com debates sobre Feminismos Plurais; Feminismos Negros; Filosofia, mulheres e resistência; Feminismos Comunitários; Antropoceno:

práticas para adiar o fim do mundo e realizou um dia em homenagem à María Lugones, esta filósofa latina que nos últimos 20 anos construiu não apenas uma das mais importantes teorias dos feminismos decoloniais, mas criou com sua obra uma poderosa rede de conexões entre nós mulheres Latinas e do Caribe.

A excelência da herança teórica, afetiva e de resistência deixada por Lugones, uma mulher *queer* de cor treinada em uma disciplina - filosofia - que permanece duramente cis, branca e masculina, e que enfrentou as limitações críticas em torno de questões de gênero e sexualidade mostrando como a política de gênero se inicia e se institui pela colonialidade do gênero. Como apontou Hil Malantino em sua carta em homenagem à Lugones *Incomplete, Visionary, Non-Utopian* - traduzida para essa coletânea - sua raiva, sua reputação de ser difícil e confrontadora atrapalhou a sua carreira acadêmica, mas, por outro lado, provocou mudanças existenciais radicais em quem conviveu com ela, transformando relacionalidades tóxicas, tanto institucionais quanto interpessoais.

Destarte, o objetivo em homenagear María Lugones com essa coletânea se constitui também como um presente à visionária pensadora que nos surpreendeu com sua partida em meio a uma pandemia. Sua obra é seu legado para as novas gerações de feministas descoloniais.

A coletânea se inicia com a homenagem de Susana de Castro à María Lugones, na qual ressalta o legado intelectual para a filosofia contemporânea política e ética, em particular para os estudos feministas descoloniais. Notadamente, revelando como o imaginário do colonizador não sumiu do imaginário das sociedades ocidentais contemporâneas e ainda constitui uma ferida colonial que permanece aberta como podemos facilmente notar nas constantes denúncias de racismos presentes nas sociedades latino-americanas e sociedade norte-americana.

Em *Feminismos Decoloniais para além do humano,* Claudia de Lima Costa nos convida a pensar os feminismos descoloniais que tem surgido em vários lugares da América Latina. Para a autora seria necessário diferenciar os estudos pós-coloniais do que é geralmente referido como “a opção descolonial” com vistas a repensar e romper as fronteiras coloniais entre humano e não humano, iniciando uma nova fase descolonial convidando outros entes além do humano para a interlocução.

Karina Bideseca em *Los peregrinajes de los feminismos de color en el pensamiento de María Lugones,* a partir do conceito de "peregrinações", analisa as possibilidades e limites da identidade da coalizão política "Mulheres de cor", enunciada em um contexto específico, para a práxis feminista das mulheres latino-americanas não brancas.

A procura de uma perspectiva (dos funcionamentos) de justiça feminista decolonial, Maria Clara Dias abre sua *Caixa de Pandora*, desvelando sua trajetória de vida e acadêmica, abandonando os lugares do qual fala com o propósito de cedê-los aos que com muito mais propriedade podem falar da violência impostas a seus corpos, do silêncio e invisibilidade impostos à suas vidas. Seu intuito é costurar, a partir de sua pesquisa em filosofia da mente, uma nova ordenação de prioridades, sem a adoção prévia de hierarquias, injustificáveis sob o ponto de uma concepção de uma justiça mais inclusiva.

Hourya Bentouhami-Molino e Raísa Inocêncio, nos convidam em *Maria Lugones e Maryse Condé: falar cara-a-cara por uma desobediência epistêmica e uma escrevivência histórica*, por meio de uma leitura descolonial estética do romance *Eu, Tituba uma bruxa negra de Salém* (*1988).* Tituba, uma *callejera* Griot, que pela força colonial atravessa os mundos de sua ilha Barbados até Boston e Salém, é uma "world traveling" como nos propõe Lugones.

A coletânea conta com duas traduções. A primeira, artigo de María Lugones "Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opressiones múltiples," publicada em *Pensando los Feminismos en Bolivia. Politizar la diferencia étnica y de clase: feminismo de color.* (2012), traduzida por Susana de Castro. O artigo é de grande relevância, pois nele Lugones apresenta sua tese sobre colonialidade de gênero, revelando como raça, gênero e sexualidade se co-constituem na colonialidade. E, de que modo os *jaqui, okinrin* e muitos outros nomes que constituíam a pessoa indígena (de Abya Yala, dos EUA, da África) resistiram a posição e superioridade que permitiu ao colonizador destruir às comunidades indígenas.

Por fim, *Incomplete, Visionary, Non-Utopian*, carta homenagem e despedida de Hil Malantino, nos conta memórias de sua vida que se entrelaçam com a de sua orientadora e amiga María Lugones. Carta ensaio que nos revela como a vida e obra

de Lugones foi se tecendo eticamente na luta e resistência à colonialidade de gênero dentro e fora das instituições acadêmicas. Como aponta Malantino, os afluentes que navegamos são tóxicos, mas em Lugones podemos encontrar a cura para nos fortalecermos juntos e permanecer indissoluvelmente emaranhados após seu momento de convergência. Por tudo isto, convidamos leitoras e leitores a "viajar pelo mundo" com María Lugones.

Agradecemos a todas as autoras que contribuíram com essa coletânea, especialmente a Hil Malantino pela autorização da tradução e carinho com o qual recebeu nossa solicitação, e a Editora REF que nos autorizaram a republicação dos artigos de Claudia de Lima Costa, Karina Bideseca e Conexión Fondo de Emancipación, que autorizou a tradução do artigo de María Lugones.

Este livro é uma produção conjunta do Grupo de Pesquisa Epistemologias, Narrativas e Políticas Afetivas Feministas CNPq/PUCRS e do Grupo de Pesquisas Decoloniais Carolina Maria de Jesus/UFRJ. Agradecemos o apoio do PPG em Filosofia da PUCRS na pessoa do seu coordenador, Professor Agemir Bavaresco e da Editora da Fundação Fênix pela publicação deste livro.

Caroline Marim e Susana de Castro

Brasil, dezembro de 2020.

Sobre o Grupo Epistemologias, Narrativas e Políticas Afetivas Feministas

Com natureza interdisciplinar, a proposta do Grupo de Pesquisa Epistemologias, Narrativas e Políticas Afetivas Feministas CNPq/PUCRS consiste em uma investigação acerca de diferentes questões que permeiam os estudos feministas, mas que não se limitam a eles. Problemas tais como: de que modo a produção de gênero influencia em formas de acessar, produzir e compreender o conhecimento; como a noção de fato e verdade prejudicam as mulheres quando se apresentam como justificação de um certo tipo de conhecimento em detrimento de outras epistemologias; como normas e práticas de produção de conhecimento afetam a vida das mulheres e de outros grupos desprivilegiados subjugados a sistemas de opressão; ou mesmo, a proposta de compreender as cosmovisões, cosmopercepções e cosmoconvivência dos povos indígenas são o meio de criar uma política descolonial contra os métodos acadêmicos de produção de conhecimento eurocêntricos opressivos e inacessíveis. A necessidade de valorizar cosmologias ameríndias, práticas de pesquisa anti racistas e criar, de várias formas, uma política decolonial contra os métodos acadêmicos de produção de conhecimento eurocêntricos opressivos e inacessíveis.

O grupo tem como objetivo primeiro a integração e diálogo com diferentes perspectivas em diferentes áreas do conhecimento, não se limitando às ciências sociais e humanas, mas estabelecendo uma importante conexão com diferentes linguagens da arte através da produção de um arquivo afetivo criativo. Segundo, com vistas a fortalecer narrativas objetivamente corporificadas, tem o propósito de realocar lugares e construir novos modos de fazer filosofia, ciência e produzir diferentes formas de conhecimento. O Epistemologias Afetivas Feministas é uma proposta estético epistemológica de artesania do saber que, tal como Isabelle Stengers aponta, pretende também se apresentar como uma cosmopolítica que preste atenção (ou seja, que se abra uma escuta empática) a outras narrativas não utilitárias. Que retome nossas ancestralidades e epistemes (nós aqui é nós mulheres) que foram construídas artesanalmente ao longo de muitos séculos.

Sobre o Grupo de Pesquisas Decoloniais Carolina Maria de Jesus - CNPq/UFRJ

O grupo de pesquisa parte do entendimento de que falta um espaço de reunião das diversas pesquisas nacionais que versam sobre temas relacionados a descolonialidades no Brasil, isto é, sobre a urgência de descolonizarmos a nossas formas de interpretar o mundo, substituindo os caminhos de análise eurocentrados por trilhas abertas pelos saberes de matriz afrocentrada, indígenas e dos diálogos interculturais que se estabelecem a partir delas. Colonialismo, descolonialismo, pós-colonialismo, colonialidades compõem um grupo de nomenclaturas que visam descrever um fato comum a diversos países, países latino-americanos, africanos e asiáticos, em geral, territórios do sul global, que descreve a situação periférica desses países na geopolítica do conhecimento, herança perversa do colonialismo. Entre os temas do grupo estão: branquitude, racismo, feminismos do sul global, masculinidades tóxicas, nexos entre saberes de feministas de língua hispânica, portuguesa e autoras africanas.

I Artigos

1. María Lugones, feminismo decolonial e interseccionalidade

 https://doi.org/10.36592/9786587424477-1

Susana de Castro

> El lado oculto/oscuro del sistema de género fue y es completamente violento. Hemos empezado a entender la reducción profunda de los anamachos, las anahembras, y la gente "del tercer género". De su participación ubicua en rituales, en procesos de toma de decisiones, y en la economia precoloniales fueron reducidos a la animalidad, al sexo forzado con los colonizadores blacos, y a una explotación laboral tan profunda que, a menudo, los llevó a trabajar hasta la muerte.[1]

A comunidade filosófica foi surpreendida com a notícia do falecimento no dia 14 de julho da Professora argentina radicada nos Estados Unidos, María Lugones, aos 76 anos de idade. Professora da Universidade de Binghamton no Estado de Nova Iorque, ela havia participado recentemente de uma conversa virtual no dia 6 de junho ao lado da antropóloga brasileira Ângela Figueiredo sobre "Colonialidade e Gênero" no canal do YouTube, *História em Quarentena*. Nesse dia, analisou a importância do movimento *Black Lives Matter* nos EUA, fez referência à contribuição da feminista indiana Vandana Shiva para a reflexão sobre os impactos da Covid, e deu uma aula brilhante sobre feminismo decolonial, entre outros assuntos. Pela sua fala, notava-se o quanto estava conectada com os acontecimentos presentes e seus significados políticos. Ninguém poderia imaginar que morreria um mês depois. Deixa um vazio na vida de todos aqueles e aquelas com os quais trabalhou e para as/os quais teve um papel formativo fundamental em suas vidas, mas deixa também um legado intelectual para a filosofia contemporânea política e ética, em particular para os estudos feministas decoloniais. Ela mesma se intitulava uma teórica da *resistência*[2] ("Toward a Decolonial Feminism", 2010), resistência ao que nomeou de 'sistema moderno colonial de gênero'.

A despeito da enorme relevância que o estudo histórico de Aníbal Quijano acerca da base colonial moderna do capitalismo e seus dois eixos de sustentação, o racismo e o eurocentrismo, que juntos configuram a 'colonialidade do poder',

---

[1] María LUGONES, "Colonialidad y género". *Tabula rasa*, n. 09, p. 73-101, 2008a.
[2] LUGONES. "Toward a decolonial feminism". *Hypatia*, v.25, n.4, p. 742-759, 2010.

Lugones entende que a ‘colonialidade do poder’ enquanto sistema de controle político, econômico e da subjetividade do colonizado através fundamentalmente da classificação social a partir da noção de raça, não teria tido o sucesso esperado sem a concomitante introdução da noção de gênero. A mulher não europeia, não era ‘mulher’ no sentido completo, humano, categoria essa reservada à mulher branca europeia. Falar em ‘mulher’ colonizada é uma contradição. A nativa indígena ou a africana escravizada eram vistas como ‘objetos’ e propriedades, não possuíam culturas e valores, ‘poderes’ a transmitir. Lugones chama de ‘sistema moderno colonial de gênero’ essa estratégia de dominação mediante a qual a inferioridade da mulher nativa originava-se na sua não humanidade[3].

Considerando-se que o imaginário do colonizador não sumiu do imaginário das sociedades ocidentais contemporâneas (a ferida colonial da continua aberta como podemos facilmente constar nas constantes denúncias de racismos presentes em nossas sociedades latino-americanas e na sociedade norte-americana), não faz sentido falar de um feminismo que não seja plural, multirracial, interseccional, pois as opressões de gênero e de raça (e de classe) não são vividas separadamente por grande parte da população mundial. A lógica da colonialidade não teria sido tão eficaz na sua dominação dos não europeus não fosse a introdução do sistema moderno-colonial de gênero ter transformado mulheres que antes detinham práticas, culturas e saberes vitais para o modo de organização da vida comunitária no período ante-moderno, em animais não humanos, diz Lugones.

Na fronteira entre a ontologia do colonizador, presente até os nossos dias nas hierarquias culturais e sociais marcadas pela intersecção de classe, raça, sexo e gênero, que visibilizam somente aquilo que espelha a branquitude como se esta não fosse também racializada, está uma outra ontologia que resiste a seu apagamento. Lugones deixa um legado fundamental para todos os que *transitam entre dois ‘mundos’* como ela (“Playfullness, “world”-Travelling, and Loving Perception”[4], 1987; *Pilgrimages*, 2003[5]), o de não ceder à sedução do *status quo* acadêmico. Como deixa claro durante a conversa no canal do YouTube, referida acima, o fato de trabalhar em

---

[3] LUGONES, 2008a.
[4] LUGONES. “Playfulness, World-Traveling and Loving Perception”. Hypatia: *A Journal Of Feminist Philosophy*, v. 2, p. 3-19, 1987.
[5] LUGONES, 2003.

uma universidade americana, escrever em inglês, e, portanto, conseguir transitar nesse mundo acadêmico do 'primeiro mundo', no qual nunca deixou de se sentir uma estrangeira (*outsider*), jamais a fez esquecer ou deixar de ver a realidade do outro 'mundo', dos 'invisibilizados' e 'subalternizados' pela cultura hegemônica, mas que resistem com seus saberes e olhares. Por causa da sua identidade mestiça, sabia o significado de viver como uma estranha em ambientes sociais racistas, exclusivos, em seu próprio país[6]. Ser um estranho e transitar em dois 'mundos' produz um olhar crítico aguçado, importante para desbancar a identidade moral supremacista dos habitantes da cultura mundial hegemônica.

Na visão de María Lugones, um dos principais passos em direção ao feminismo decolonial é o de desmascarar a lógica colonial do feminismo ocidental[7]. Todos os feminismos ocidentais (socialistas, lésbicos, pós-modernos, liberais) encobriram a origem colonial do sistema de gênero. Para Lugones, "mulher" é uma fabricação ideológica de origem colonial. A face civilizada do sistema moderno colonial de gênero é representada pela dicotomia homem/mulher, sua face 'escura' é o seu aspecto de racialização das relações sociais. Desde a colônia, mulher era/é sinônimo de mulher-branca. Toda mulher ou homem não branco é visto na época da colônia como não completamente humano. Tornar-se mulher e tornar-se homem, foi/é significava aceitar como norma o padrão cultural e social do europeu. Para desmascarar a base racista dos feminismos ocidentais que não reconhecem a origem colonial da noção de gênero é preciso, diz Lugones, confrontar a lógica categorial com a lógica interseccional.

A lógica categorial fragmenta as pessoas em categorias monádicas, identidades separáveis, homogêneas: mulher, índio, negro, etc. Na verdade, essa homogeneização não pressupõe uma essencialização, uma vez que não é apresentada uma característica básica comum. A união e homogeneização é feita simplesmente com base em uma simplificação a partir da figura dominante do grupo. Assim, a categoria mulher tem como paradigma a mulher branca, ainda que isso não seja explicitado na enunciação da categoria. O feminismo hegemônico atua

---

[6] LUGONES, 1987.

[7] LUGONES. "Interseccionalidad y Feminismo Decolonial". In: Grosfogel, Ramon & Hernandez, Roberto. *Lugares Descoloniais*. Bogotá: editor Pontifícia Javeriana, 2008b.

para desmontar a forma como os homens descrevem as mulheres, como doméstica, não trabalhadora, passiva, dócil, submissa, emocional, mas ao reagirem especificamente a esse desenho masculino de feminilidade, aceitam a visão classista e racista do sistema patriarcal, heterossexista e racista. Essa descrição masculina, descreve a experiência de um certo grupo social de mulheres, as burguesas e brancas, excluindo a experiência de todas as mulheres trabalhadoras, ou todas as mulheres que atuaram e atuam na luta de resistência à invasão colonial e ao epistemicídios de seus saberes locais. A lógica da interseccionalidade desmascara a lógica categorial na medida em que mostra a inseparabilidade de mulher branca dentro da categoria mulher. Segundo a lógica da interseccionalidade, não há como acessar a brancura ou o ser mulher separadamente, elas se dão junto na medida em que historicamente foi construída a noção de gênero como uma forma de dominação social dos povos colonizados da américa.

Sair da lógica categorial e adotar a lógica interseccional na sua dimensão histórica, isto é, na dimensão que aponta para a inseparabilidade de certas categorias, é o primeiro passo que precisamos dar rumo ao feminismo decolonial. Hoje, quando observamos um chamado à solidariedade universal, e à sororidade multicultural, devemos estar atentas e exigirmos uma multiculturalidade efetivamente radical, ou seja, que respeite as diferenças ao invés de procurar julgar o outro a partir de seus pontos de vista particulares.

Levar em conta a história da colonização, pressupõe levar em consideração o impacto para as relações econômicas e sociais mundiais provocadas pela 'descoberta' das Américas. No período da colonização foi criado um modelo de poder que exercitou seu controle em todos os aspectos da vida e da morte dos colonizados. Esse domínio total que teve como pilar ideológico fundamental o cristianismo deixou marcas indeléveis nas sociedades contemporâneas tanto no que diz respeito ao posicionamento geopolítico periférico das ex-colônias, quanto a sua relevância cultural e intelectual no debate de ideias globais.

A poeta norte-americana Audre Lorde já alertava, não se destrói a casa do senhor com as ferramentas dele, precisamos criar nossas ferramentas. Nosso feminismo tem especificidades que são próprias à história do subcontinente e seu papel dentro do sistema capitalista. Sempre que formos pensar sobre nosso

feminismo precisamos situar geográfica e historicamente nossos problemas. Por isso, não adianta importar conceitos e categorias que foram criadas para servir para todos, mas que na verdade refletem um modelo e um sistema de pensamento marcado pela forma categorial de pensamento.

Referências Bilbiográficas

LUGONES, María. "Playfulness, World-Traveling and Loving Perception". *Hypatia: A Journal Of Feminist Philosophy*, v. 2, p. 3-19, 1987.

LUGONES, María. *Pilgrimages/peregrinajes: Theorizing coalition against multiple oppressions*. Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

LUGONES, María. "Colonialidad y género". *Tabula rasa*, n. 09, p. 73-101, 2008a.

LUGONES, María. "Interseccionalidad y Feminismo Decolonial". In: Grosfogel, Ramon & Hernandez, Roberto. *Lugares Descoloniais*. Bogotá: editor Pontifícia Javeriana, 2008b.

LUGONES, María. "Toward a decolonial feminism". *Hypatia*, v. 25, n. 4, p. 742-759, 2010.

2. Feminismos descoloniais para além do humano[1]

https://doi.org/10.36592/9786587424477-2

Claudia de Lima Costa

Na introdução à última seção Debate da *Revista Estudos Feministas*[2], discorri brevemente sobre a interseção entre estudos pós-coloniais e as teorias feministas, expondo a polissemia do prefixo "pós" (em pós-colonial) e salientando os debates na América Latina sobre o encontro entre estas duas correntes teóricas. Concluí dizendo que seria necessário dar continuidade à conversa ora iniciada explorando os feminismos descoloniais, os quais estão surgindo em vários lugares da América Latina, muitos deles situados nos desencontros entre feminismos e pós-colonialismos. Seria necessário, porém, diferenciar aqui os estudos pós-coloniais do que é geralmente referido como "a opção descolonial."

Como já sabemos, as questões que se referem à colonização da Ásia e África pelas potências do Norte europeu marcaram a genealogia dos estudos pós-coloniais. Assim sendo, para Restrepo e Rojas[3], os estudos pós-coloniais, por suas imbricações com o pós-marxismo, pós-estruturalismo e pós-modernismo (sem os quais não seriam possíveis), são vistos como distantes das preocupações da abordagem descolonial[4]. Apesar de algumas afinidades entre ambos, a opção descolonial se diferencia dos estudos pós-coloniais por vários motivos: primeiro, a descolonialidade está ligada à história das Américas desde os anos 1500 até o presente. Retrepo e Rojas alegam que o lugar de enunciação da inflexão descolonial é a diferença colonial, efeito da colonização da América Latina e do Caribe pela Espanha e Portugal entre os séculos XVI e XIX; segundo, a abordagem descolonial enfatiza a continuidade das relações coloniais de poder (colonialidade do poder) através das categorias de gênero, raça e classe (como elaborarei a seguir); terceiro, a descolonialidade busca em seu projeto um desligamento das epistemologias

---

1 Este artigo foi publicado originalmente na *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014. As organizadoras agradecem à Claudia de Lima Costa e a Editora *REF* pela autorização do artigo em nosso volume.

2 Claudia de Lima COSTA, 2013.

3 Eduardo RESTREPO e Axel ROJAS, 2010.

4 Para uma excelente discussão sobre os estudos pós-coloniais no contexto latino-americano, ver Mabel MORAÑA, Enrique DUSSEL e Carlos A. JÁUREGUI, 2008.

eurocêntricas ao salientar a importância dos diferentes saberes (e paradigmas outros) sendo produzidos em diversos contextos geopolíticos, questionando assim cânones e métodos autorizado[5]. A opção descolonial, partindo das epistemologias geopolíticas e biográficas/corpo-políticas (seus dois pilares) privilegia o saber fronteiriço, ou seja, aquele que "surge da exterioridade estruturada pela modernidade/ colonialidade quando esta última se constituiu como interioridade"[6].

> A exterioridade é o lugar de residência daquela população mundial que não pertence à casa da civilização e da democracia. Assim, a modernidade é um discurso que define a sua interioridade ao criar a diferença a ser marginalizada e eliminada. A retórica da modernidade tem um vocabulário abundante para marcar a diferença, para criar exterioridade espacial e temporalmente: pagãos, bárbaros, primitivos, mulheres, gays, lésbicas, negros, índios, subdesenvolvidos, as economias emergentes, comunistas, terroristas, amarelos, etc. Todos estes serão incorporados na modernidade ou deixado de fora quando necessário[7].

O projeto descolonial, em suma, busca desaprender para reaprender[8]. Segundo Walter Mignolo,[9] este projeto não pode ser visto como um novo método para, por exemplo, analisar um texto literário, mas sim para questionar a própria existência do conceito de literatura e da formação literária, descolonizando-os. A ferida colonial se coloca no centro da produção de conhecimento, e os sujeitos que lá se situam possuem o direito geopolítico e corpo-político de enunciação epistêmica. Em outras palavras, a descolonização do conhecimento não será possível se seu ponto de partida for o das categorias do saber ocidental. Restrepo e Rojas[10] nos oferecem a seguinte definição da inflexão/opção descolonial:

> É um conjunto de pensamentos críticos sobre o lado escuro da modernidada, articulados pelos condenados da terra e que busca entender as condições de reprodução do eurocentrismo e da colonialidade do sistema-mundo. Estes, por sua vez, inferiorizam seres humanos (colonialidade do ser), dominam o mundo natural (colonialidade da natureza), constroem hierarquias de gênero (colonialidade do gênero) e

[5] Para uma abordagem sobre a produção de outros saberes feministas (e indígenas) na América Latina, ver Francesca GARGALLO, 2014.
[6] Walter MIGNOLO, 2012a, p. 29, minha tradução. Césaire e Fanon são vistos, para os/as que se identificam com o descolonial, como pensadores descoloniais, já que suas reflexões acerca do colonialismo originaram nas experiências da ferida colonial.
[7]MIGNOLO, 2012a, p. 26, minha tradução.
[8] Ver Luciana BALLESTRIN (2013) para uma exposição bastante clara e sucinta do giro de(s)colonial na América Latina.
[9] MIGNOLO, 2012b.
[10] RESTREPO e ROJAS, 2010.

> hierarquizam seres e lugares a partir de uma matriz de poder global com o objetivo de melhor explorá-los para a acumulação de capital[11].

Em seu artigo publicado nesta seção, María Lugones afirma que a hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano é a marca central da modernidade colonial. A missão civilizatória do cristianismo se concentrou na transformação do não humano colonizado em homem e mulher. O não humano feminino colonizado não foi somente racializado, mas também reinventado pela missão civilizatória como mulher por meio dos códigos de gênero ocidentais. Por isso, Lugones vê o gênero como imposição da modernidade/ colonialidade.

As discussões sobre se o gênero é ou não categoria colonial proliferaram a partir da importante intervenção de Lugones, com várias autoras apresentando argumentos a favor e contra a existência dessa categoria antes do colonialismo e da imposição do poder colonial. Não pretendo aqui explorar essa contenda, mas apenas dizer que em outro artigo[12] ofereci uma possível solução ao impasse a partir da noção de equivocação (do perspectivismo ameríndio) e do conceito de tradução, apoiando-me, respectivamente, nos escritos de de La Cadena[13] e de Stengers[14] sobre cosmopolítica. Adicionei a esses conceitos a mediação da tradução cultural com o propósito de explorar como seria possível conectarmos parcialmente com mundos pluriversais sem assumirmos uma comensurabilidade entre eles; ou seja, como feministas das mais variadas correntes e localizações geopolíticas e corpo/políticas poderiam forjar coalizões entre mundos e ontologias radicalmente diferentes sem reduzi-los a equivalências. Quis argumentar que a tradução, incluindo a tradução performática, se torna um importante elemento mediador nesta tarefa e que urge ser incorporada aos debates sobre feminismos descoloniais e sobre mundos pluriversais com suas respectivas cosmologias, ontologias e saberes outros.

Como exemplo do acima dito, perscrutando em torno do tropo da tradução, as colaboradoras da antologia *Translocalities/Translocalidades: Feminist Politics of*

---

[11] RESTREPO e ROJAS, 2010, p. 37- 38, minha tradução
[12] COSTA, 2014.
[13] Marisol DE LA CADENA, 2010.
[14] Isabelle STENGERS, 2005.

Translation in the Latin/a Américas[15] examinam de que forma nos feminismos das Américas Latin/as tanto tradução (e sua política) quanto transculturação a partir de diversas translocalidades podem contribuir para a construção de "epistemologias conectantes" [16] e forjar alianças políticas antirracistas, antiimperialistas e descoloniais. Para Sonia E. Alvarez[17],

> Uma conceitualização [...] da transculturação – que promove processos tanto intraculturais quanto transculturais de transformação multidirecional e processos de vários níveis de "desculturação" e re-fundação cultural – também objetiva interromper e re-engajar a teorização contemporânea sobre a colonialidade do poder e a *interculturalidad* ou interculturalidade. Como proposto por Norma Klahn[18], para melhor entender a "colonialidade do poder" deve-se começar pela compreensão das traduções e viagens desiguais das práticas, teorias e textos feministas e sua recepção.

Gostaria de salientar, com as autoras da antologia acima referida, que saberes são sempre resultado de processos de transculturação, isto é, de negociações interculturais características da zona de contato[19]. É extremamente difícil apontar a origem de um saber e suas múltiplas hibridizações, já que saberes sempre surgem nesses espaços assimétricos de relações de poder e são apropriados, traduzidos, ressignificados e redistribuídos, subvertendo qualquer visão binária entre Ocidente e seus outros[20]. O que quero apontar com isso é a necessidade de refletirmos sobre os processos de tradução do conhecimento e de suas categorias nas zonas de contato/zonas de tradução[21] e a partir da ferida colonial.

Por exemplo, Prada[22], discorrendo sobre a circulação dos escritos de Anzaldúa no contexto plurinacional boliviano, explica que qualquer tradução, sem uma adequada mediação, corre o risco de se tornar uma dupla traição: primeiro, traição que qualquer tradução já necessariamente implica em relação ao dito original e, segundo, traição diante da apropriação do texto traduzido como parte de um

---

[15] Sonia E. ALVAREZ, Claudia de Lima COSTA, Verónica FELIU, Rebecca J. HESTER, Norma KLAHN, e Millie THAYER, 2014.
[16] Agustín LÁO-MONTES, 2007, p. 132.
[17] ALVAREZ, 2009, p. 750.
[18] KLAHN, 2014.
[19] Mary Louise PRATT, 1992.
[20] Ver Pal Ahluwalia (2005) para uma discussão instigante sobre as "raízes" africanas do pós-estruturalismo.
[21] Emily APTER, 2006.
[22] Ana Rebeca PRADA, 2014.

sofisticado aparato teórico proveniente do Norte. O trabalho de mediação se faz necessário para que a tradução desses textos, provenientes de outras latitudes no Norte, possam dialogar com textos e práticas locais, assim contestando as formas pelas quais o Sul é consumido e conformado pelo Norte – integrando a crítica em diálogos não apenas NorteSul, mas também Sul-Sul. Prada analisa de forma instigante como o grupo de feministas anarquistas bolivianas, *Mujeres Creando*[23]– que se autodescrevem como cholas, chotas e birlochas (termos racistas usados em referência a mulheres indígenas imigrantes nas cidades) e que também adotam outras designações de subjetividades abjetas (tais como *puta, rechazada, desclasada, extranjera*) –, dialogaram com Anzaldúa ao transportar *Borderlands/La Frontera*[24] para um contexto de política feminista além dos muros da academia (onde Anzaldúa havia sido inicialmente lida), estabelecendo afinidades entre os dois projetos políticos. Assim sendo, a linguagem de Anzaldúa, enunciada ao Sul do Norte, foi apropriada pelo Sul do Sul e "incorporada de fato a um feminismo transnacional sem fronteiras a não ser aquelas que o patriarcado, o racismo e a homofobia insistem em demarcar"[25]. Conforme explica Prada,

> Traduzir, então, se torna algo muito mais complexo. Tem a ver com tradução linguística, sim, mas também com disponibilizar um trabalho (com todas as consequências que isso implica, com todas as traições e apagamentos que possa incluir) para outros públicos e deixá-lo viajar. Tem a ver também com a abertura de espaços de conversação e de novos horizontes para o diálogo. Significa também abrir suas escolhas, seus gostos, suas afinidades com os/as outros/as, o que na política (como com *Mujeres Creando*) pode comprometer (ou fortalecer) seus princípios. A tradução nesses termos se faz rigorosamente seletiva e estratégica[26].

Concluo esta breve apresentação à seção Debate lembrando que, para Lugones (e certamente para as feministas latinas e latino-americanas que contribuíram para a *Translocalities/Translocalidades*), a resistência à colonialidade do gênero implica, entre outras coisas, resistência linguística e, diria também, mediação e resistência tradutória. Significa colocar os paradigmas de representação

---

[23] *Mujeres Creando* é um movimento feminista autônomo criado em 1992, em La Paz, Bolívia, e formado por mulheres de diferentes origens culturais e sociais. Enfoca a criatividade como instrumento de luta e participação social.

[24] Gloria ANZALDÚA, 1987.

[25] PRADA, 2014, p. 73.

[26] PRADA, 2014, p. 73-74, minha tradução.

eurocêntricos, com ancoragem na lógica dicotômica, sob rasura. Sem abrir mão da categoria (sempre equívoca) do gênero, mas articulando-a de forma que desafie os binarismos perversos da modernidade/colonialidade, talvez possamos nos juntar àquelas feministas – latino-americanas, latinas, negras, indígenas e feministas ocidentais situadas nas ciências (ditas) exatas, entre outras – para repensar as fronteiras coloniais entre humano e não humano, matéria e discurso que estruturaram a colonialidade do gênero e a colonialidade do poder. Ao rompermos essas fronteiras, estaremos certamente iniciando uma nova fase descolonial (o feminismo antropoceno?), convidando (ou sendo obrigadas a receber) outros entes além do humano para a interlocução.

Referências Bibliográficas

AHLUWALIA, Pal. “Out of Africa: Post-Structuralism's Colonial Roots.” *Postcolonial Studies*, v. 8, n. 2, p. 137-154, 2005.

ALVAREZ, Sonia E.; COSTA, Claudia de Lima; FELIU, Veronica; HESTER, Rebecca; KLAHN, Norma; THAYER, Millie (Eds.). *Translocalities/Translocalidades: Feminist Politics of Translation in the Latin/a Américas*. Durham: Duke University Press, 2014.

ALVAREZ, Sonia E. “Constituindo uma política translocal da tradução". *Revista Estudos Feministas*, v. 17, n. 3, p. 743- 753, 2009.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute Books, 1999[1987].

APTER, Emily. *The Translation Zone: A New Comparative Literature*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

BALLESTRIN, Luciana. “América Latina e o giro decolonial.” *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 11, p. 89-117, 2013.

COSTA, Claudia de Lima. “Equivocação, tradução e interseccionalidade performativa: observações sobre ética e prática feministas descoloniais.” In: BIDASECA, Karina; OTO, Alejandro de; OBARRIO, Juan; SIERRA, Marta (Comps.). *Legados, genealogías y memorias poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur.* Buenos Aires: Ediciones Godot/Colección Crítica, 2014. p. 275-307.

COSTA, Claudia de Lima. “Feminismos e pós-colonialismos.” *Revista Estudos Feministas*, v. 21, n. 2, p. 655-658, 2013.

DE LA CADENA, Marisol. “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond ‘Politics’”. *Cultural Anthropology*, v. 25, n. 2, p. 334-370, 2010.

GARGALLO, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección (1a Edición Digital: http://francescagargallo.wordpress. com), 2014.

LÁO-MONTES, Agustín. “Afro-Latinidades: Bridging Blackness and Latinidad.” In: MIRABAL, Nancy R.; LÁO-MONTES, Agustín (Eds.). *Technofuturos: Critical Interventions in Latino/a Studies.* New York: Lexington Books, 2007. p. 117-140.

MIGNOLO, Walter. “Decolonizing Western Epistemology/Building Decolonial Epistemologies.” In: ISASI-DÍAZ, Ada María; MENDIETA, Eduardo (Eds.). *Decolonizing Epistemologies: Latina/o Theology and Philosophy.* New York: Fordham University Press, 2012a. p. 19-43.

MIGNOLO, Walter. “The Prospect of Harmony and the Decolonial View of the World.” *Marxism and Reality*, v. 4, p. 110-120. 2012b.

PRADA, Ana Rebeca. “Is Anzaldúa Translatable in Bolivia?” In: ALVAREZ, Sonia E.; COSTA, Claudia de Lima; FELIU, Veronica; HESTER, Rebecca; KLAHN, Norma; THAYER, Millie (Eds.). *Translocalities/Translocalidades: Feminist Politics of Translation in the Latin/a Américas.* Durham: Duke University Press, 2014. p. 57-77.

PRATT, Mary L. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturaltion*. New York: Routledge, 1992.
RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. *Inflexión decolonial: Fuentes, conceptos y cuestionamientos.* Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2010.

STENGERS, Isabelle. “The Cosmopolitical Proposal”. In: LATOUR, Bruno; WEIBEL, Peter (Eds.). *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Cambridge: MIT Press, 2005. p. 994-1004.

3. Los peregrinajes de los feminismos de color en el pensamiento de María Lugones[1]

https://doi.org/10.36592/9786587424477-3

Karina Bideseca

> No se trata precisamente de posibilidades teorizadas sino deposibilidades vividas. Ésta es la razón de que busquemos la coalición[2].

I. Itinerarios nomádicos

He recibido la invitación de mi colega Claudia de Lima Costa a pensar el insoslayable aporte de la obra de María Lugones a los feminismos de(s)coloniales latinoamericanos, y ensayar algunas reflexiones que me provocó el conocer a María en el invierno de 2013 en Buenos Aires, en ocasión del Coloquio Internacional "Reconocer las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiar el Sur de nuestros Feminismos"[3], que organizamos em la Universidad. Recuerdo que mantuvimos una prolongada e intensa conversación previa que abarcó fragmentos de su vida, su militancia feminista, su experiencia como docente y como educadora popular en los Estados Unidos. A lo largo de ese diálogo, permanentemente buscábamos cotejar los itinerarios complejos que siguen los feminismos de color en la cartografía conceptual y práctica nomádica que se extiende desde los setentas. Contra la idea especulativa de la fosilización del feminismo, el estrecho lazo entre cartografía y micropolítica que refugiaba esta conversa bien puede ser habitado en la metáfora de "peregrinajes"[4], central en uno de sus más elaborados libros que tuve el placer de leer y enseñar a mis estudiantes en mis clases de teoría feminista en la universidad. Nacida en las Pampas, esta prestigiosa filósofa feminista argentina partió siendo muy joven a estudiar al país del Norte, donde obtuvo su Ph.D. en filosofía y ciencia

---

[1] Este artigo foi publicado originalmente na *Revista Estudos Feministas,* Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014, pp. 953-. As organizadoras agradecem à Karina Bidaseca e a Editora REF pela autorização do artigo em nosso volume.

[2] María LUGONES, 1995, p. 70.

[3] Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Gral. De San Martín. Buenos Aires, 15 y 16 de julio de 2013.

[4] Pilgramages/peregrinajes: Theorizing coalition against multiple oppressions. Lanham, md.: Rowman & Littlefield, 2003.

política por la University of Wisconsin. Actualmente es profesora de filosofía y directora del Center for Interdisciplinar y Studies in Philosophy, Interpretation and Culture en la Universidad de Binghamton del Estado de Nueva York. Su compromiso con las "Mujeres de Color" en ese país comienza cuando llega a estudiar en la década de 1960, y se impregna de las luchas emancipatorias del movimiento negro por los derechos civiles. Este trayecto de una vida migrante pone en evidencia tanto la centralidad como la marginalidad de la obra de Lugones en las disciplinas humanas y sociales, como en las redes de activistas de América Latina, particularmente en Argentina y Bolivia, donde vivió un tiempo, invitada a dar clases, mientras se dedicó al aprendizaje – incompleto aún – de la lengua aymara[5].

Imposible abordar in extenso su obra en sólo diez páginas. Este breve ensayo procura pensar en clave de "peregrinajes", algunos de los conceptos y sistemas categoriales más importantes acuñados por Lugones. Abarcar las posibilidades y límites de la identidad de coalición política "Mujeres de Color", enunciada en un contexto específico, para la praxis feminista de las mujeres latinoamericanas no blancas. En este recorrido tomaré entonces dos textos contemporáneos que son iluminadores para la teoría feminista, y que constituyen mojones en su peregrinaje teórico: "Multiculturalismo radical y feminismo de las mujeres de color" (2005); y "Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial" (2008).

II. Dicotomía Humano-no humano de la Modernidad/colonialidad

Una de las más importantes contribuciones de Lugones aparece en este texto,"Multiculturalismo radical y feminismode las mujeres de color" (2005). En él se opera un cambio decisivo de una lógica de la opresión a la lógica de la resistencia. La propia lógica de la opresión llevó a que la dominación cultural y de género se disfrace. La "Máscara Multicultural" es una versión del multiculturalismo que se podría llamar "multiculturalismo ornamental"[6]. La máscara feminista es alguien que se opone a una versión de la feminidad atribuida exclusivamente a las mujeres en

[5] Para más información sobre la estancia de Lugones, ver: "Haciaun feminismo descolonial" publicado en Hypatia, v. 25, n. 4, Otoño, 2010, donde discute la práctica del chachawarmi.
[6] LUGONES, 1995. p. 61.

términos de raza, clase y sexualidad, y se subordina sólo a la mujer burguesa blanca. El feminismo hegemónico es eurocéntrico, universalista y racista. Este feminismo se ha comprometido con la representación de todas las demás mujeres. De este modo, señala Lugones, "Tanto la máscara multicultural comola feminista participan en una máscara de falsa universalización"[7].

Para Lugones hay una partición que es fundante de la modernidad/colonialidad: la dicotomía humano-no humano. Con la colonización, los europeos introdujeron la dicotomía racial que supuso que los colonizados sean categorizados como seres sin razón. Esa deshumanización se tradujo en el trato impuesto respecto de la producción económica, del conocimiento y la imposición sexual.

La hegemonía cultural que las potencias europeas obtuvieron por medio del colonialismo se expresa a través de la adaptación a la cultura del conocimiento europeo. La introducción colonial de la dicotomía hombre-mujer, macho-hembra es heterosexualista; el significado de esa heterosexualidad depende de la dicotomía.

Adelantándome al segundo apartado, tal como expresa en su texto "Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial"[8]:

> [...] es parte de su historia, que en el Occidente, sólo las mujeres burguesas blancas han sido contadas como mujeres. Las hembras excluidas por y en esa descripción no eran solamente sus subordinadas sino también eran vistas y tratadas como animales, en un sentido más profundo que el de la identificación de las mujeres blancas con la naturaleza, con los niños, y con os animales pequeños. Las hembras no-blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de ser seres «sin género», marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad[9].

Por ello, para Lugones,

> [...] los indios y negros no podían ser hombres y mujeres, sino seres sin género. En tanto bestias se los concebía como sexualmente dimórficos o ambiguos, sexualmente aberrantes y sin control. [...] En tanto bestias, se los trató como totalmente accesibles sexualmente por el hombre y sexualmente peligroso para la mujer. "Mujer" entonces apunta a europeas burguesas, reproductoras de la raza y el capital[10].

---

[7] LUGONES, 1995. p. 62.
[8] LUGONES, 2008. p. 94.
[9] LUGONES, 2008. p. 94.
[10] LUGONES, 2012, p. 2.

Esa mujer burguesa se encuentra entonces dirigida por la emoción, más que por la razón, y concebida como casta, sexualmente pura, pasiva y heterosexual.

Lugones afirma que la colonia destruyó la constitución de cada persona, de cada comunidad, de prácticas ysaberes interconectados y, con ello, las formas de comprender el mundo se tornaron inasequibles. A la vez, dicha destrucción de la comunidad implicó tratar al macho indígena como una autoridad de la comunidad y como mediador con el mundo blanco, relegando a las hembras indígenas al status de convertirse en seres des-generizadas y racializadas.

III. Sistema moderno-colonial de género: el lado claro/visible vs. el lado oscuro/ oculto

En esta fase de su obra, el pensamiento peregrino de Lugones permite enriquecer al concepto de "colonialidad del poder", enunciado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano. "Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial" (2008), es un texto clave en el camino hacia el feminismo decolonial. En él, la autora propone una categoría que denomina "sistema moderno-colonial de género". Afirma Lugones que la categoría "género" es tan central e indispensable como la categoría "raza" para la vigencia del patrón colonial del poder y del saber. Asimismo, cuestiona el status totalizador de la raza, en que la limitación parte de considerar al género anterior a la sociedad y la historia, lo cual naturaliza las relaciones de género y heterosexualidad y los efectos de la postcolonialidad.

Quijano explicó que el mito de la colonialidad reside en afirmar que Europa preexistió al patrón capitalista de poder y que, por lo tanto, constituía el momento más avanzado en el curso continuo, unidireccional, y lineal de las especies. Según esta creencia, la humanidad se diferenció en dos grupos: superior e inferior, racional e irracional, primitivo y civilizado, tradicional y moderno. En palabras de la autora,

> La naturalización de las diferencias sexuales es otro producto del uso moderno de la ciencia que Quijano subraya para el caso de la 'raza'. Es importante notar que la gente intersexual no es corregida ni normalizada por todas las diferentes tradiciones. Por eso, como lo hacemos con otras

> suposiciones, es importante preguntarse de qué forma el dimorfismo sexual sirvió, y sirve, a la explotación/dominación capitalista global eurocentrada[11].

Lugones explica que no es necesario que las relaciones sociales estén organizadas en términos de género, ni siquiera aquellas relaciones que se consideren sexuales:

> Tanto el dimorfismo biológico, el heterosexualismo, como el patriarcado son característicos de lo que llamo el lado claro/visible de la organización colonial/moderna del género. El dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo, y el patriarcado están inscriptos con mayúsculas, y hegemónicamente en el significado mismo del género[12].
> Es importante entender hasta qué punto la imposición de este sistema de género fue tanto constitutiva de la colonialidad del poder como la colonialidad del poder fue constitutiva de este sistema de género. La relación entre ellos sigue una lógica de constitución mutua [...] Problematizar el dimorfismo biológico y considerar la relación entre el dimorfismo biológico y la construcción dicotómica de género es central para entender el alcance, la profundidad, y las características del sistema de género colonial/moderno. La reducción del género a lo privado, al control sobre el sexo y sus recursos y productos es una cuestión ideológica presentada ideológicamente como biológica, parte de la producción cognitiva de la modernidad que ha conceptualizado la raza como 'engenerizada' y al género como racializado de maneras particularmente diferenciadas entre los europeos-as/blancos-as y las gentes colonizadas/no-blancas. La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género – ambos son ficciones poderosas[13].

Lugones apela al

> lado oscuro/oculto de la organización colonial/ moderna del género" para interpretar la construcción de una categoría homogénea de mujer, eurocentrada y válida universalmente que se corresponde con las características de mujer blanca, burguesa, classe media e intelectual que reivindica el feminismo hegemónico[14].

Para la autora, es fundamental visualizar este lado oculto, porque nos "permitiría desenmascarar esa colaboración cómplice, y nos convocaría a rechazarla en las múltiples formas a través de las cuales se expresa al mismo tiempo que reanudamos nuestro compromiso con la integridad comunal en una dirección liberatoria"[15].

---

[11] LUGONES, 2008, p. 86.
[12] LUGONES, 2008, p. 78.
[13] LUGONES, 2008, p. 93-94.
[14] LUGONES, 2008, p. 78.
[15] LUGONES, 2008, p. 99.

Lugones piensa, de este modo, la raza, el género y la sexualidad como co-constitutivas. En su texto, "Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples", escrito mientras vivió en Bolivia, afirma que

> raza, clase y género son inseparables y la intersección de las categorías homogéneas dominantes borran la heterogeneidad interna y borran a la afroamericana, la afrocaribeña, la cherokee, la siux, la navajo, la africana, la indocaribeña, la afrocolombiana, la afrolatinoamericana, la guaraní, la mapuche, la aymara, la toba, la quechua[16].

Resistencias: la interseccionalidad en discusión

Recuerdo aún a María Lugones escribiendo con tiza en el pizarrón del aula magna de posgrado de la universidad el nombre de una socióloga afroamericana: Patricia Hill Collins, y el título de su libro, Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment, publicado originalmente en 1990, en el que analizó la obra de tres de las más prestigiosas feministas representantes del "pensamiento negro": Angela Davis, Alice Walker y Audre Lorde[17].

En ese instante, la conferencista, que lograba colmar la capacidad del auditorio completo de estudiantes, militantes y artistas feministas jóvenes dispuestas/os a escucharla, mostraba su faceta docente. María sudaba, me pregunté si era por el esfuerzo y la pasión que ponía en explicarnos que el pensamiento es situacional, y que hay una distancia (¿insalvable?) entre las "Mujeres de Color" de un lado y del otro, al sur del Río Bravo. Y prosiguió, de este modo la conferencia-clase magistral:

> La matriz de dominación de una sociedad se encuentra ordenada por intersecciones y esos dominios corresponden con lo económico, político e ideológico. Esos ejes se intersectan de modo que no se pueden pensar los ejes de las mujeres negras en los mismos términos que las de mujeres medievales, bajo el feudalismo. Sin esos ejes de intersección entre raza y género no es la misma dominación. De modo que hay que comprender la construcción del estereotipo de la mujer negra en torno de su hipersexualidad y su forma de resistir esa matriz de dominación[18].

---

[16] LUGONES, 2012, p. 4-5.

[17] Hill Collins, Patricia: Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment, Londres, Routledge, 2000 [1990].

[18] Conferencia ofrecida por María Lugones en el Coloquio Internacional "Reconocer las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiar el Sur de nuestros Feminismos". IDAES/UNSAM. Bs As, 15 y 16 de julio, 2013.

Mientras tanto, observaba la crítica que tenía paracon Patricia Hill Collins. En tanto para Collins una mujer sola puede resistir, para Lugones;

> [...] la resistencia proviene de la participación alternativa de una comunidad que es anticapitalista, antirracista, antisexista, una comunidad que tiene un sistema de valores distintos. La resistencia de la mujer negra para confrontar esta dominación se da en términos interseccionales, sin embargo sus experiencias son distintas y ellas son distintas unas de las otras en cómo responden[19].

El uso del standpoint que hace Patricia Hill Colllins es el punto de vista del grupo, y el grupo mismo es heterogéneo en una realidad que está afectada en esos dos dominios de opresión que son el género y la raza. La resistencia es para ella necesariamente dialógica. Lugones cree que, en el caso de las mujeres negras, como de otra gente de color, hay uma comunidad alternativa. Y ese diálogo es formal e informal, mantenido por mujeres que están situadas de manera distinta, activistas en la práctica cultural, como también mujeres intelectuales. Estas últimas no pueden resignar su rol de activistas, de lo contrario, pues su voz en ese diálogo no estará incluida.

Según Lugones, la idea de interseccionalidad es importante, pero no define la liberación o la resistencia, sino que es simplemente definitoria de la situación, podríamos decir, meramente descriptiva.

> [...] en mi caso yo pienso en la posibilidad de actividad, de una agencia tal vez mínima pero importante solamente si la persona es impura, es decir, no es alguien que valora la homogeneidad ni la pureza en sí misma ni lo que construye lo social, sino es alguien donde raza y género están fusionadas pero en esa fusión ellas siguen siendo oprimidas: hay una correlación resistiendo. Yo veo que en Hill Collins es como un ser pre-social. Para mi la mujer es social; ese sujeto cuando está siendo oprimido resiste, no hay (un) resistiendo sin ser siendo oprimida y viceversa, yo lo pongo en el gerundio[20].

La política de la interseccionalidad de raza, clase, género y sexualidad, presente ya en otra afroamericana, Kimberlé Williams Crenshaw (1995), puede

---

[19] Conferencia ofrecida por María Lugones en el Coloquio Internacional “Reconocer las superficies nuestras hendiduras. Cartografiar el Sur de nuestros Feminismos”. IDAES/UNSAM. Bs As, 15 y 16 de julio, 2013.

[20] Conferencia ofrecida por María Lugones en el Coloquio Internacional “Reconocer las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiar el Sur de nuestros Feminismos”. IDAES/UNSAM. Bs As, 15 y 16 de julio, 2013.

encontrarse en el texto titulado: “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color”. En el caso de Crenshaw, la ausencia de la mujer negra de la leydefine un mecanismo de borradura. La interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otras.

Para Lugones, el feminismo de color pone en tensión las categorías “mujer” o las categorías raciales “negro”, “hispano”, ya que homogeneizan y seleccionan al dominante, en el grupo, como su norma; por lo tanto, “mujer” selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales; “negro” selecciona a los machos heterosexuales negros y,así, sucesivamente. Dada la construcción de categorías, el ejercicio de intersección da cuenta que entre “mujer” y “negro” existe un vacío que debería ocupar la “mujer negra”, ya que ni “mujer” ni “negro” la incluyen. La autora evidencia cómo la interseccionalidad muestra lo que se pierde, y plantea la tarea de reconceptualizar la lógica de interseccionalidad para evitar la separación de las categorías dadas. Esto significa que el término “mujer”, en si, no tiene sentido, o tieneun sentido racial, ya que la lógica categorial ha seleccionado un grupo dominante: mujeres burguesas blancas heterosexuales, y por tanto, como expresa, “ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad delgénero implica”[21].

Mientras el estudio de Crenshaw, confirma Lugones, es útil para marcar la ausencia, sin embargo no aparece la agencia, en otras palabras, no hay agente para la resistencia. A su vez,

> En Hill Collins hay resistencia y también se encuentra la opresión interseccional, pero no hay un sistema de género, y por tanto pareciera que tanto en la mujer blanca como en la mujer negra son algo parecido o talvez lo mismo, que el mismo sistema o el mismo dominio oprime a las dos y se intersecta con otro eje o dominio par producir esta complicación de fuerzas que se afectan mutuamente[22].

No olvidemos que, como mencioné en el apartado anterior, para Lugones es importante develar que la modernidad se expresa en dicotomías jerárquicas

---

[21] LUGONES, 2008, p. 25.

[22] Conferencia ofrecida por María Lugones en el Coloquio Internacional “Reconocer las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiar el Sur de nuestros Feminismos”. IDAES/UNSAM. Bs As, 15 y 16 de julio, 2013.

(humano-no humano); en esas dicotomías, quienes tienen género son el hombre y la mujer burguesa, la gente africana e indígena no tienen género, lo cual produce, según la autora, complicaciones para el feminismo.

Las referencias de Lugones sobre los textos de viajeros en la Conquista sugieren que

> la gente indígena y negra no son considerados humanos pero están sexuados, aunque no tienen control sobre su sexualidad. La razón por la cual la mujer es humana es porque reproduce con el hombre la raza y el capital; sino ella tampoco seria humana porque ella no tiene razón[23].

La interseccionalidad de racismo y patriarcado considera las experiencias de las mujeres de color que no han sido representadas ni por los discursos del feminismo ni el antirracismo. Sus experiencias han sido marginalizadas. Y expresa que si "mujer" significa ideológicamente una "persona frágil, sexualmente contenida, relegada a lo doméstico, sin razón y sin rol público" y "negro" o "indio" apunta a seres primitivos, no humanos,

> capaces de gran violencia, sexualmente sin control, con enorme capacidad y resistencia para el trabajo físico, ¿qué quiere decir "mujer indígena", "mujer negra"? No hay mujeres indígenas ni negras. La frase "mujer indígena" es una contradicción[24].

Cuando las feministas, blancas y burguesas, utilizaron el concepto de mujer como universal, sólo entendieron por mujer el significado moderno, capitalista y colonial. Por lo tanto, la interseccionalidad entre las categorías de opresión (raza, género, clase) significa que hay jerarquías entre varones y mujeres, y que algunas mujeres poseen poder económico y cultural. Para Lugones sólo existiría la mujer negra o india si la resistencia a ser negro o indio diera lugar a ser persona, no en el sentido colonial, moderno o capitalista. Pero como el significado es colonial, prima la ausencia.

Podemos citar en este texto un punto neurálgico en el debate acerca de la pre-existencia del género en el mundo colonial. Para dar cuenta de la inexistencia, Lugones cita a la feminista nigeriana Oyéronké Oyewùmi[25] para preguntarsesi

[23] LUGONES, 1998.
[24] LUGONES, 2012, p. 3.
[25] Oyéronké OYEWÙMI, 1997, p. 20, citado por LUGONES, 2008.

patriarcado es una categoría transcultural válida, y así concluir que "el género no era un principio organizador en la sociedad Yorubaantes de la colonización Occidental". Aquí patriarcado no está concebido como el opuesto a matriarcado, sino para resaltar que no había un sistema de género institucionalizado.

> [...] Incluso, Oyewùmi nos indica que el género ha adquirido importancia en los estudios Yoruba no como un artefacto de la vida Yoruba sino porque ésta, tanto en lo que respecta a su pasado como su presente, ha sido traducida al Inglés para encajar en el patrón Occidental de separación entre cuerpo y razón [...]. Asumir que la sociedad Yoruba incluía el género como un principio de organización social es otro caso de «dominación Occidental sobre la documentación e interpretación del mundo; una dominación que es facilitada por el dominio material que Occidente ejerce sobre el globo» [...] Oyewùmi afirma que los/ as investigadores siempre encuentran el género cuando lo están buscando[26].

Ello abrió un interesante debate pasible de leer en el texto escrito por la antropóloga argentina Rita Segato "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial"[27],quien se ubica en una segunda posición, en el otro extremo, de la posición de algunas autoras, como María Lugones y también Oyeronke Oyewumi, que afirman la inexistencia del género en el mundo pre-colonial. Sostiene:

> Publiqué en 2003 (2003a, republicado en inglés en 2008) un análisis crítico del libro de Oyeronke de 1997, a la luz de um texto mío de 1986 que manifestaba perplejidad idéntica frente al género en la atmósfera de la civilización Yoruba, pero con conclusiones divergentes[28].

IV. El radicalismo de las Mujeres de color

Para Lugones, Crenshaw,

> interesada en el derecho y en la situación legal de las mujeres de color bajo la violencia, subraya la interseccionalidad para mostrar cómo las mujeres de color no son vistas, precisamente porque no se ven la categorías que se cruzan. Una vez que se ve la intersección, se ve la violencia. Se trata de un movimiento radical[29].

[26] LUGONES, 2008, p. 30-32.
[27] SEGATO, 2011, p. 35.
[28] Dada la finalidad del ensayo, no discurriré aquí sobre esta discusión. El/la interesado/a puede consultar el artículo de Rita Segato "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", en Bidaseca, Karina (Co-comp.) Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina, Bs. As.: Ed. Godot, 2011, 291-306.
[29] LUGONES, 1995. p. 61.

Pero, subraya, ver la violencia mientras se está atrapada en su lógica no le estimula a una a ponerle resistencia.

La subordinación de las mujeres vis-à-vis el poder masculino, blanco, heterosexual fue confundida con la subor dinación de todas las mujeres. La resistencia a la lógica hegemónica se expresó con fuerza en los escritos de Edouard Glissant y de la gran feminista afroamericana Audre Lorde, ambos citados por la autora, participando en una resistencia lógica. Una vez marginado este "multiculturalismo ornamental"[30], las feministas blancas burguesas se muestran como una parte intrínseca de la hegemonía cultural occidental. Sólo queda lugar para que la lógica intersectorial de paso a la lógica de la fusión.

> Esta lógica defiende la inseparabilidad lógica de la raza, clase, sexualidad y género. Mientras que la lógica de la interseccionalidad deja intactas las categorías lógicas, la lógica de la fusión las ha destruido. Con la fusión, podemos movernos por completo al campo de la resistencia[31].

Lugones propone desplazarnos hacia un movimiento de "segundo desenmascaramiento", como lo define, en cuyotránsito existe un impulso hacia la coalición dentro de la lógica de la fusión.

> Es porque cada fusión se vive y se comprende relacionalmente y se puede apreciar si la relación se concibe o no en términos categoriales o em términos de fusión. Dado que la fusión es una resistencia a múltiples opresiones, se pueden apreciar también las formas en las que otros han concebido, han dado forma cultural, han teorizado, expresado, incorporado su resistencia a múltiples opresiones. Se puede también llegar a comprender cómo y en qué medida esas resistencias se apoyan o socavan unas a otras. No se trata precisamente de posibilidades teorizadas sino de posibilidades vividas. Ésta es la razón de que busquemos la coalición[32].

V. Reflexiones finales

Concluye Lugones:

> Hemos hablado de «Mujeres de Color como de una identidad de coalición que se sitúa contra los monologismos, no como de un distintivo racial. Como identidad de coalición busca identificaciones que sean múltiples, inestables,

[30] LUGONES, 1995. p. 61.
[31] LUGONES, 1995, p. 68.
[32] LUGONES, 1995. p. 74.

> situadas históricamente, através de diálogos complejos desde dentro de la interdependencia de las diferencias no dominantes[33].

Una de las reflexiones finales que animó este ensayo fue la de recuperar el movimiento dialéctico de los "desenmascaramientos" que propone Lugones en su texto "Multiculturalismo radical y feminismo de las mujeres de color" (2005), a partir de la metáfora de los "peregrinajes".

Oponiendo a Crenshaw con Lorde, se desprende que la lógica de la interseccionalidad es necesaria para dar paso a la "lógica de la fusión, de la trama, de la emulsión": "Mientras la lógica de la interconexión deja intacta la lógica de las categorías, la lógica de la fusión la destruye.", asegura Lugones. Y prosigue: "La fusión o la emulsión nos capacita para pasarmos por completo a la resistencia"[34].

Resistir en el lugar de las opresiones solapadas/fundidas crea comprensiones resistentes que tienen significado cultural en la música, el arte, la teoría. "No es posible emanciparnos sólo en términos teóricos", nos propone pensar nos la maravillosa antología "Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos" (1988). Falsa dicotomía entre "teoría" y "práctica", que Lugones recupera en su libro Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalilion against Múltiple Oppression (2003), ofreciéndonos una pedagogía popular crítica para interpretar la resistencia constituida por diferentes conocimientos marginales que superen las barreras comunicativas y cognitivas, en el paso complejo de la "interseccionalidad" a la "lógica de la fusión". Las opresiones solapadas y barreras comunicativas que borraron la resistencia de las Mujeres de Color vacían de toda significación política, obturando la memoria política de los feminismos de color.

Referencias Bibliográficas

BIDASECA, Karina. "Voces y luchas contemporáneas del feminismo negro. Corpolíticas de la violencia sexual racializada". In: *ONU Afrodescendencia. Aproximaciones contemporáneas de América Latina y el Caribe.* Colección de ensayos del Centro de Información de las Naciones Unidas para México, Cuba y Rca. Dominicana, en el marco del Año Internacional de los Afrodescendientes, ONU,

[33] LUGONES, 1995, p. 70.
[34] LUGONES, 1995, p. 66.

México, 2012. Disponible en: http://www.cinu.mx/AFRODESCENDENCIA.pdf. Acceso en: 17 abr. 2011.

CRENSHAW, Kimberlé Williams. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color." In: KIMBERLE, Crenshaw; NEIL Gotanda; GARY Peller; KENDALL Thomas. *Critical Race Theory*. NuevaYork: The New Press, 1995.

GLISSANT, Edouard. *Caribbean Discourse.* Chariottesville: University Press of Virginia. 1989.

HILL COLLINS, Patricia. *Black Feminist Thought*. Nueva York: Routledge, 2000.

HIRSCH Jr., E. D. *Cultural Literacy: What Ever y American Needs to Know*. Boston, 1987.

LORDE, Audre. "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House." LORDE, Audre. *Sister Outsider.* Taimansburg: The Crossing Press, 1984.

LUGONES, María; Joshua PRICE. "Dominant Culture: El deseo por un alma pobre". In: HARRIS A. Dean (Ed.). *Multiculturalism from the Margins*. Wesport: Bergin & Garvey, 1995.

LUGONES, María. *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition against Multiple Oppressions.* Lanham: Rowman & Littlefield. Long and Wide Selve.i., 2003.

LUGONES. "Multiculturalismo radical y feminismo de las mujeresde color" *Revista Internacional de Filosofía Política*. Madrid, n. 25. Traducción de Joaquín Rodríguez Feo. 2005.

LUGONES. "Colonialidad y género". *Tabula Rasa*, n. 9, jul./dic., p. 73-101, 2008. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia.

LUGONES. "Subjetividad esclava, colonialidad de género, margi nalidad y opresiones múltiples". In: *Serie Foros 2 Pensando los feminismos en Bolivia*. Conexión Fondo de Emancipaciones. 2. La Paz, Bolivia, 2012. (Serie Foros). Disponible en: <http://www .conexion.org.bo/uploads/Pensando_los_Feminismos_en_Bolivia.pdf>. 17 oct. 2014.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo yAmérica Latina" en LANDER, Ed. *Colonialidad del Saber,Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. CLACSO, Bs. As., 2000. p. 201-246.

SEGATO, Rita. "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", en Bidaseca, Karina (Co-comp.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Bs. As.: Ed. Godot, 2011. p. 291-306.

4. Caixa de Pandora

 https://doi.org/10.36592/9786587424477-4

Maria Clara Dias

Queridos leitores, estou aqui porque fui gentilmente convidada por Caroline Marim, a escrever um artigo sobre resistência, em homenagem a María Lugones, falecida em julho deste ano. Há dias, tento dar início a esta tarefa. Começo a escrever e algo parece me escapar. Inicialmente, atribuí minha dificuldade ao fato de ter acabado de concluir a organização de um livro em homenagem a Lugones e ter, no ano passado, escrito um artigo sobre o tempo de resistir, a pedido de um grupo de professores colombianos. Atribuí então a dificuldade a uma possível sensação de *déjà vu* que sempre me incomodou, não somente no ato da escrita, mas, sobretudo, em sala de aula. Hoje finalmente percebi que a razão do meu desconforto é mais profunda. Ela está ligada a um sentimento de impropriedade e a clara convicção que não sou a pessoa mais adequada para falar de resistência, pois resistir para mim sempre foi uma tarefa mais fácil. Resolvi então que a melhor forma de honrar o convite e nossa homenageada seria abandonar o estilo acadêmico convencional e falar de minha própria trajetória e desta forte convicção de que tudo que fiz pelas causas que abracei foi ainda muito pouco. Decolonizar uma forma de vida, supõe, no meu caso, hoje, abandonar os lugares dos quais falo e cedê-los aos que com muito mais propriedade podem falar da violência impostas a seus corpos, do silêncio e invisibilidade impostos à suas vidas.

Sou uma mulher cis, heterossexual, “branca”. Como muitos dos “brancos” brasileiros, sou o resultado da relação de dominação do branco colonizador sobre o corpo negro de uma mulher, sobre cuja história nada é dito. Minha tataravó negra foi criada como filha legítima de seu pai natural e sua esposa branca. No Brasil sou indiscutivelmente branca e detentora de todos os privilégios que uma mulher cis, branca, heterossexual, nascida e criada na zona sul do Rio de janeiro, pode possuir. Hoje sou professora titular em uma das mais importantes universidades do país, mas quando olho ao redor e vislumbro o espaço acadêmico ao qual pertenço, sinto cheiro

de podre. Sinto o cheiro de sangue pisado e de vidas ocultadas. Sinto a putrefação de um pensamento estéreo que ocupa as bibliotecas e se reproduz em sala de aula, diante de estudantes de todas as cores, sexos e classes sociais. Sinto a distância do que se produz, ou melhor, reproduz, em termos de filosofia no Brasil e o que a nossa sociedade e, talvez, estes estudantes, hoje, esperem de nós. É do lugar deste desconforto que hoje escrevo este artigo, tentando exorcizar parte da minha responsabilidade, pelo cheiro de podre exalado.

Nos últimos anos presenciamos o recrudescimento de ideias fascistas que levaram ao poder, em vários países, governantes que defendem uma pauta de costumes conservadora e naturalizam a violência aos grupos que destoam da norma cis- heterossexual hegemônica. Em 2018, esta onda de conservadorismo neofascista elegeu Jair Bolsonaro como presidente do Brasil. Em 2019, o recém-eleito presidente assumiu o poder, reestruturando ministérios e iniciando um rápido desmonte de políticas visivelmente positivas para o reconhecimento internacional do país, para a preservação ambiental, para democratização da sociedade e inclusão de grupos marginalizados social e economicamente. Após a vitória de Bolsonaro, pedi afastamento à UFRJ e sai do Brasil, inicialmente por um ano.

Em 2017, após a publicação do “Dossiê sobre o Lesbocídio no Brasil de 2014 a 2017” – pesquisa iniciada por Milena Carneiro e Suane Soares através da página “Lesbocídio: histórias que ninguém conta” e, posteriormente, incorporada aos estudos do grupo de pesquisa “Nós: dissidências feministas”, coordenado por mim –, comecei a ser atacada nas redes sociais, a receber ameaças por e-mail, por telefone e pelas páginas de grupos do qual fazia parte, como, por exemplo, o Núcleo de Inclusão Social (NIS) e o Laboratório de ética animal (LEA). Fui chamada de charlatã e acusada de desviar verba pública para a realização de uma pesquisa fraudulenta. Respondi inúmeras vezes a acusações encaminhadas para a ouvidoria da UFRJ e a CGU. Paralelamente, vivi ao lado de Milena e Suane os efeitos psicológicos nefastos provocados pela violência dos ataques dirigidos a nós. Temi pela integridade psicológica e física de ambas, jovens lésbicas não feminilizadas, principal alvo das violências lesbofóbicas. Paulatinamente, vivia a sensação de uma vida roubada. Meus dias eram tomados por necessárias respostas aos ataques institucionalizados e pela elucubração de medidas protetivas para nós três. Deixei o

Brasil com esperança de aliviá-las do peso das acusações dirigidas a mim. Evidentemente buscava também proteção, para os tempos que estavam por vir. De fora do Brasil, fui acusada de ser “inimiga da nação”. Uma pesquisadora envolvida com a discussão de temas condenados pelo atual governo. Se for possível descrever a vivência de 2019, digo que foi como uma hemorragia interna, invadindo todos os meus sentidos. Mas fui desperta desse pesadelo por dois eventos. O primeiro foi o recebimento de uma menção honrosa pela direção e roteiro do documentário “Amiel”[1], na Mostra La Ploma, do Festival Internacional de Filme e Cultura Sobre Gênero, Família e Diversidade Sexual de Valência, Espanha. O segundo foi o convite para participar, em Barranquilla, do I Congreso Internacional de Estudios Latinoamericanos y Del Caribe, cujo tema era Pensamiento Crítico y Decolonialidad.

Desembarquei naquele mês de novembro em uma Colômbia da qual não tinha notícias pelos jornais. Universidades ocupadas, há meses, por todo país. Estudantes acampados em constantes assembleias, discutindo a resistência à privatização do ensino, o descaso pela educação, a crise econômica e o acordo de paz. Uma Colômbia vivendo tempos difíceis de violência policial, com a implementação de leis para regulamentar os protestos sociais; desemprego; crise sanitária e a revelação das atrocidades cometidas pelo exército contra jovens apontados como guerrilheiros. De acordo com a estimativa da Jurisdição Especial para a Paz (JEP), cerca de 200.000 jovens foram assassinados e lançados em valas comuns, espalhadas por todo o país, durante os anos de 2000 a 2008. Eu tinha diante de mim uma Colômbia triste, mas com uma força vital inigualável, que me fazia crer que aquele seria o começo de um novo tempo.

Diante de tantos acontecimentos paralelos, seria difícil supor que alguém pudesse se interessar por ouvir palestras. Mas aquele era um evento especial. Escutando a fala de uma jovem estudante sobre as mulheres da FARC, percebi que estava finalmente diante de vozes dissidentes. Era o pensamento crítico decolonial vivo, escorrendo pelos corpos, estancando a minha hemorragia. Através deste evento, tive a oportunidade de ver vídeos realizados pelas mulheres da FARC que me fizeram perceber o quanto sempre foi medíocre a minha forma de resistir.

[1] Curta Metragem, Amiel. Direção: Maria Clara Dias; Apeku Editora e Produtora, 2019.

Em Barranquilla apresentei a Perspectiva dos Funcionamentos como uma proposta de justiça capaz de romper com o paradigma de pensamento colonial, eurocentrado e promover a inclusão efetiva, no âmbito da moralidade e da justiça, dos corpos humanos dissidentes, dos animais não humanos, do meio ambiente e de objetos culturais/artísticos ou sistemas acoplados, nos quais depositamos parte significativa de nossa própria identidade.

Retornei ao Brasil no final de fevereiro de 2020 e, ironicamente, todos os dias me pareciam maravilhosos. Eu estava disposta a prosseguir, sem abandonar os temas que davam sentido a minha vida pessoal e acadêmica. Estava disposta a arcar com os custos, porque sabia que para mim nada poderia ser pior do que estar afastada do meu país e deste sul global que me torna mais viva. Minha euforia de voltar a dar aula e rever os alunos era tão grande que não percebi a chegada da pandemia de Covid-19 e, com ela, a suspensão de todas as expectativas feitas para o ano que se iniciava.

Estamos agora em dezembro de 2020. Um ano que certamente ficará marcado na história do século XXI, como o ano em que o vírus SARS-CoV-2 invadiu nossas vidas, impondo isolamento social, empobrecimento e luto, em escala global. O otimismo da volta me fez acreditar que este seria um ano em que finalmente a humanidade poria à prova seu projeto de mundo. Reveria valores e práticas destrutivas, excludentes, e assumiria seu papel na construção de um futuro mais próspero para todos os que habitam este planeta. Estamos em dezembro de 2020. Minha expectativa não se concretizou. O vírus segue com força total, mas a solução adotada pela grande maioria foi a simples negação. Negar para não mudar, nada mais humano.

Diante de tantos equívocos, o que fazer? De que forma pretendo ainda resistir? Para os que ainda não se cansaram desta minha fala, digo que resisto com os poucos instrumentos que aprendi a manusear: palavras que escorrem para um papel; sequências de imagens que dão movimento e anima a vidas vividas em silêncio. Saibam que julgo ser pouco e, com certeza, não suficiente para dispersar o cheiro de podre que sinto ao redor e para revigorar à academia. A transformação efetiva só se dará quando houver a troca dos lugares e quando um pensamento comprometido com a nossa própria realidade suplantar a mera reprodução filosófica

da uma matriz de pensamento imposta pelos colonizadores. Vivemos no Brasil a perpetração voluntária da colonialidade do saber.

Para realizar a pequena tarefa de fornecer aqui um pensamento crítico, irei retomar a crítica de Quijano à colonialidade do poder e o acréscimo, proposto por Lugones, à colonialidade de gênero. Em seguida, retomando minha versão Pandora dos meus últimos tempos, mais uma vez apresentar a Perspectivas dos Funcionamentos como uma aposta de justiça possível, para um mundo livre da opressão racista, sexista, classista e especista.

Da colonialidade do poder à colonialidade de gênero

O pensamento decolonial e sua crítica à produção de saber, à imposição de novas subjetividades e à dominação eurocêntrica têm como eixo central a combinação entre capitalismo e as estruturas de poder imposta pelo processo de colonização. Quijano caracteriza como colonialidade do poder a persistência nos dias atuais de padrões de poder e dominação de caráter colonial. Um dos eixos fundamentais desse padrão é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça. Tal ideia tem sua origem no processo de colonização que marca o nascimento da América e da Europa, enquanto espaço geográficos distintos, regidos por uma relação de dominação. A categoria raça irá assumir o papel de decodificar as diferenças entre conquistadores e conquistados, apontando para uma suposta estrutura biológica, que naturaliza a situação destes últimos como seres inferiores. Tratava-se de uma nova maneira de legitimar antigas práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Uma prática de imposição de relações hierárquicas que definia papéis sociais de forma estável e supostamente universal, posto estar pautada no pretenso saber universal, conferido à biologia enquanto ciência. Desta forma, a elaboração teórica da ideia de raça conduz a uma naturalização das relações coloniais de dominação entre europeus e não europeus[2].

---

[2] QUIJANO, 2005, p. 118.

A nível global, a colonialidade reproduz os binarismos clássicos da tradição de pensamento europeu: irracional x racional; tradicional x moderno; mítico x científico; primitivo x civilizado. Criadas a partir da imagem que o europeu trás de si. Tais categorias irão determinar posições específicas numa escala evolutiva, onde o próprio povo europeu ocupa o ápice. De acordo com esta mesma lógica, os povos indígenas da América e os negros da África, são, então, situados na base da pirâmide hierárquica e caracterizados como povos primitivos, irracionais, aferrados a práticas tradicionais e mitológicas.

Os colonizadores levam a cabo a expropriação das populações colonizadas, reprimem suas formas de produção de conhecimento, seus padrões de sentido, seu universo simbólico[3] e, finalmente, impõe-lhes uma nova cultura. A dominação é, então, reproduzida em todas as esferas sociais. O colonizado é levado a construir uma percepção deformada de si: a percepção de uma inferioridade natural. Tal mecanismo de imposição de uma percepção deformada e inferiorizada de si, capaz de garantir uma subserviência dócil, acompanha nos dias atuais a complexa relação das famílias de classe média e alta com seus empregados domésticos. Relação em que as quebras de direitos trabalhistas seguem sendo justificadas por recurso à lembrança de concessões e favores generosamente prestados pelos patrões. Neste complexo processo de manutenção de estruturas de dominação colonial, as divisões de poder se multiplicam, gerando para aqueles que se encontram na base da cadeia de dominação, opressões sobrepostas. Sobre indivíduos racializados recai, ainda hoje, o ônus de desvantagens sociais e econômicas cumulativas.

As categorias criadas pela colonialidade engendram novas formas de subdivisão das relações de trabalho e produção, dentro do persistente e mutante sistema capitalista. Tais categorias trazem, na sua origem, o mito da raça como condição natural. Compreender raça como uma construção histórica, como uma ferramenta da colonialidade do poder eurocêntrico sobre os demais povos é um passo fundamental para a crítica e subversão das relações de poder hegemônicas, impostas pelo capitalismo e pela produção de saber da modernidade.

[3] QUIJANO, 2005, p. 121.

Em seu debate com Aníbal Quijano, Lugones irá endossar o conceito de colonialidade do poder, como marca distintiva da dominação dos povos europeus, sob os países do sul global. Lugones reconhece, ainda, o mérito da análise da categoria de raça proposta por Quijano, mas aponta para uma outra categoria, igualmente ficcional, também criada pela matriz de pensamento colonial, mas que permanece como que naturalizada no pensamento do autor: a categoria de gênero. Para Lugones, Quijano entende a distinção entre os sexos como uma recorrência biológica. Desta forma, em sua reflexão, o gênero não comparece como fazendo parte dos binarismos impostos pelo modelo colonial e, por conseguinte, não é percebido como mais um poderoso instrumento de dominação, em uma estrutura de poder que é também androcêntrica e heteronormativa[4].

Desta forma, a Lugones acrescenta aos binarismos já denunciados por Quijano, o binarismo de sexo/gênero – impondo às mulheres um lugar de submissão e a pessoas trans e intersexuais uma identidade deformada – e o binarismo de orientação sexual, a heterossexualidade compulsória. Recorrendo às obras de Julie Greenberg, Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí e Paula Gunn Allen, a autora denuncia a crença no carácter biológico/natural do binarismo sexo/gênero[5]; a crença de que toda organização social está estabelecida em termos de gênero[6] e, finalmente, a assunção do modelo heterossexual e patriarcal, como o único modelo existente de organização socia[7].

A perspectiva dos Funcionamentos: uma perspectiva de justiça feminista decolonial

Nos últimos 30 anos, tenho trabalho, a partir da Ética, com questões relativas à justiça social e aos direitos sociais básicos. Desde minha tese de doutorado, sempre me surpreendeu a presença constante, para quase[8] a totalidade dos autores que abordam o tema, dos atributos da liberdade e da racionalidade como fatores

[4] María LUGONES, 2008, p. 78.
[5] Julie GREENBERG, 2002.
[6] Oyèrónkẹ́ OYĚWÙMÍ, 1997.
[7] Paula Gunn ALLEN, 1992.
[8] Digo quase totalidade para fazer jus ao Utilitarismo que atribui à senciência, a característica determinante.

determinantes para inclusão de indivíduos no universo da moralidade e/ou da justiça. Tal recorte sempre me pareceu contraintuitivo, já que justamente estes indivíduos, pouco ou nada livres, pouco ou nada racionais, deveriam ser o foco privilegiado de nosso cuidado moral e de mecanismos especiais de justiça. Além disso, acompanhando o modo como liberdade e racionalidade eram definidos, percebia que estas capacidades inflacionadas não podiam ser tributadas a indivíduos reais. Pelo menos não durante toda a sua existência. Pelo menos não em sociedades marcadas pela precariedade das condições de subsistência de seus integrantes. Como então insistir em tais conceitos? Parecia-me evidente que, sem romper com este paradigma, jamais conseguiríamos construir uma perspectiva de justiça, efetiva, para as nossas sociedades. Foi assim que me debrucei sobre uma forma de individuação dos concernidos morais mais abarcante, minimalista, por assim dizer, capaz de incluir indivíduos supostamente livres e racionais, seres sencientes e outros segmentos até então deixados à margem das perspectivas morais e de justiça tradicionais. Assim nasceu a Perspectiva do Funcionamentos.

Assumindo como suporte minha inserção teórica na filosofia da mente, adotei a caracterização funcional como forma de individuação. Deste modo, identifiquei indivíduos como sistemas funcionais flexíveis, variáveis e multiplamente realizáveis. Com esta definição recompus o conjunto dos integram o âmbito da moralidade e da justiça.

Cada indivíduo será, então, compreendido como um sistema funcional singular, cuja integridade é garantida pelo exercício de funcionamentos básicos, constitutivos de sua própria identidade, em momentos específicos de sua existência. Isso significa que um indivíduo que usualmente consideramos como sendo uma mesma pessoa pode ser identificado, nos distintos momentos de sua existência, a partir de um conjunto diferenciado de funcionamentos básicos. Esta visão, nada essencialista do que somos, permite garantir que não tenhamos nossas demandas presentes engessadas por funcionamentos e demandas passadas. Somos, assim, uma combinação flexível de funcionamentos que, ao longo do tempo, se transforma,

gerando núcleos identitários distintos, que aspiram, igualmente, por uma realização plena[9].

Ao eleger os funcionamentos básicos dos diversos sistemas funcionais como foco da justiça, retirei o valor tradicionalmente atribuído a outros aspectos que nos distinguem das demais entidades ou formas de vida existentes. Neste sentido, já não teremos como restringir o âmbito da justiça ao pequeno grupo dos seres que, sob o ponto de vista funcional, se assemelham a nós. Distingue assim, claramente, os agentes e concernidos morais, atribuindo somente ao grupo dos agentes morais o necessário poder de deliberar sobre as próprias ações e, por conseguinte, a capacidade de refletir sobre alternativas existentes, de ponderar sobre as possíveis consequências das mesmas e, finalmente, exercer a liberdade de agir conforme a alternativa escolhida. Com uma concepção funcional dos concernidos, incorporei à justiça seres humanos em suas mais diversas formas de existência, animais não-humanos, o meio-ambiente e objetos inanimados, assumidos como parte indissociável da totalidade de sistemas que integram nossa identidade pessoal e/ou coletiva.

A Perspectiva dos Funcionamentos, busca, assim, estabelecer uma nova ordenação de prioridades, sem a adoção prévia de hierarquias – baseadas em atributos naturais, sociais ou econômicos –, injustificáveis sob o ponto de uma concepção de justiça que se quer cada vez mais inclusiva. Isso significa que, embora possamos reconhecer que para certos indivíduos, ou grupos de indivíduos, o exercício de capacidades específicas como a racionalidade, liberdade ou senciência possa ser fundamental para sua realização, a posse de tais funcionamentos não justifica uma atribuição de valor moral superior aos mesmos. As prioridades admitidas serão aquelas que correspondem aos elementos centrais para que cada indivíduo tenha a chance de viver uma vida plena ou realizada, seja ele racional, livre, senciente ou não[10.]

Obviamente ignorada no ambiente filosófico, parti com este instrumento para a prática e, com o auxílio de alguns colegas e muitos alunos, empreendi a aplicação da Perspectiva dos Funcionamentos na área da saúde, da educação, nas discussões

[9] Maria Clara DIAS, 2016.
[10] DIAS, 2016.

de gênero, raça e etnia, aprimoramento humano e, como não podia deixar de ser, ética animal e ambiental[11]. Ultimamente, tenho sido procurada para subsidiar argumentos a favor da preservação de áreas e monumentos que integram a identidade pessoal e cultural de certos grupos e/ou indivíduos.

Enfim, não considero que seja necessária alguma teoria para identificar e combater o racismo, o classismo, a transhomofobia, o machismo e o especismo, diariamente vivenciado por muitos. Contudo, acredito que uma concepção de justiça que rompa com os paradigmas tradicionais possa fornecer um instrumento eficaz para uma elaboração de políticas públicas capaz de contemplar grupos frequentemente discriminados. Na prática, proponho uma identificação mais apurada das demandas ou dos funcionamentos básicos de cada indivíduo, com o objetivo de garantir a sua plena realização. Para isso, aposto em um processo contínuo de sensibilização, capaz de dar voz e produzir uma escuta mais apurada, apta a identificar formas diversas de expressão, para além ou aquém das regras do discurso racional, consagrado pela academia, pelas instâncias jurídicas e políticas da sociedade.

Visivelmente, assumir uma matriz de pensamento não antropocêntrica exige de nós um esforço a mais. Exige não apenas ouvir, mas também ver com um olhar outro. Um olhar empático e comprometido com o que, para cada indivíduo em questão, promove sua própria realização. Exige um intenso exercício de nossa razão imaginativa. Ousaria, contudo, dizer que tais elementos são condição de possibilidade de todo o agir moral, quando efetivamente estamos comprometidos com o respeito ou o florescimento de todos os indivíduos.

Conclusão

O pensamento decolonial denuncia a dominação e a opressão imposta aos países do sul global, pelo modelo de produção capitalista aliado ao processo de colonialidade do poder. O feminismo decolonial denuncia o falocentrismo, a matriz

[11] O resultado de algumas destas aplicações está disponível do livro, organizado por mim, A Perspectiva dos Funcionamentos: fundamentos teóricos e aplicações. Rio de Janeiro: APEKU, 2019.

de saber colonial que subjuga racial, cultural e socioeconomicamente os povos historicamente colonizados. Visualizar as raízes da desigualdade e das opressões engendradas pelos mecanismos, todavia vigentes, da colonialidade, nos permite vislumbrar novas formas de resistência.

A Perspectiva dos Funcionamentos entende que todas as formas de opressão são condenáveis, pois cerceia funcionamentos básicos dos indivíduos sobre seu efeito e violam a integralidade dos distintos sistemas funcionais. Desta forma, acrescentei às opressões mencionadas, a opressão especista, que sistematicamente é imposta a vida de animais não-humanos. É a forma de vida eleita por alguns de nós, humanos, e não o SARS-CoV-2, a nossa verdadeira caixa de Pandora. É hora de nos desencastelarmos e se, necessário, deixarmos de ser filósofos e lutarmos como ativistas por uma transformação pela qual até hoje quase nada fizemos. É curto o tempo de uma existência humana, sobretudo, quando chega a hora de admitirmos as nossas próprias omissões e a passividade diante de tantos males, há séculos perpetrados. A resistência, contudo, agrega a cada um de nós um *sem tempo*, que é simultaneamente presente e futuro de toda a humanidade.

Referências bibliográficas

ALLEN, Paula Gunn. *The Sacred Hoop. Recovering the Feminine in American Indian Traditions.* Boston: Beacon Press, 1992.

DIAS, Maria Clara. *Sobre nós: expandindo as fronteiras da moralidade.* Rio de Janeiro: Editora Pirilampo, 2016.

DIAS, Maria Clara (Org.). *A perspectiva dos funcionamentos: por uma abordagem moral mais inclusiva.* 1ª ed. – Rio de Janeiro: Pirilampo, 2015.

DIAS. (Org). *Bioética: fundamentos teóricos e aplicações*. 1ª ed. – Curitiba: Appris, 2017.

DIAS. (Org.). *A Perspectiva dos Funcionamentos: fundamentos teóricos e aplicações*. Rio de Janeiro: APEKU, 2019.

GREENBERG, J. A. "Definitional dilemmas: Male or female? Black or white? The law's failure to recognize intersexuals and multiracials." In T. Lester (Ed.), *Gender nonconformity, race and sexuality*. Madison: University of Wisconsin Press, 2002, pp.102-124.

LUGONES, María. *Colonialidad y Género. Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre 2008.

QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.* 117-142. CLACSO: Buenos Aires. 2000.

OYEWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses.* Minneapolis: University of Minnesota Press. 1997.

ROSENDO, Daniela et al (Org.). *Ecofeminismo – Fundamentos teóricos e práxis interseccionais.* Rio de Janeiro: APEKU, 2019.

5. Maria Lugones e Maryse Condé: falar cara-a-cara por uma desobediência epistêmica e uma escrevivência histórica

https://doi.org/10.36592/9786587424477-5

Hourya Bentouhami-Molino

Raísa Inocêncio

> Empezaré monologándoles en mi lengua ancestral para hacerle honor, para prepararme y prepararlas a hablar con comprensión de las dificultades de nuestros diálogos y para recrearlas con el precioso son de una de las lenguas vivas de este país. Soy de la gente de colores, soy mestiza, latina, porteña, indita, mora, criollita, negra. Soy de piel morena y labios color ciruela. Soy Vata, mujer, esa[1].

Seguindo o propósito deste livro de homenagear[2] a vida e a obra de Maria Lugones trazemos nesta epígrafe a motivação central de estudá-la em toda sua contribuição para os feminismos descoloniais. Desde sua ruptura da colonialidade do poder ao tête-à-tête[3] da resistência descolonial, exemplificado em figuras como a *callejera*[4], Lugones nos convoca a pensar a prática de pensamento em língua viva e oral.

Quais implicações estético-sensíveis que podemos desenvolver a partir da noção de colonialidade de gênero? Que desdobramentos podemos tirar a partir das suas inspirações em Quijano em torno da colonialidade do poder, como a possibilidade de uma desobediência epistemológica? É possível inserir e tecer uma narrativa estético-literária afrodiaspórica a convergir sobre a experiência vivida como epistemologia feminista e descolonial?

---

[1] LUGONES, M. Pilgramages/Peregrinajes: Theorizing Coalition against Multiple Oppressions. Rowman & Littlefield Publishers : Lanham. 2003. p. 59. Tradução nossa: Começarei por monologá-los em minha língua ancestral para honrá-los, para me preparar e prepará-los para falar com compreensão das dificuldades de nossos diálogos e recriá-los com o precioso filho de uma das línguas vivas deste país. Sou do povo de cor, sou mestiça, latina, portenha, india, moura, crioula, negra. Tenho a pele marrom e os lábios de cor de ameixa. Eu sou vata, mulher, essa.

[2] Gostaríamos de homenagear assim à todas las mujeres, como no sentido afro-diaspórico homenageando e pedindo à benção as Iyás, um primeiro agradecimento pela ancestralidade que resiste e que veremos ao longo do texto.

[3] LUGONES, M. "La colonialité du genre". Revista Les cahiers du CEDREF [En ligne], Vol. 23. 2019. p. 13. Acessado em 06 dezembro 2020. Disponivel em : http://journals.openedition.org/cedref/1196;

[4] LUGONES, 2003. p.93 e p. 264.

Desde o início de seus textos o que Lugones faz, de antemão, é colocar ipso facto a história da dominação por categorias de conhecimento e classificação dos seres. A autora criou uma corrente de pensamento que envolve um diálogo direto, uma estratégia elucidativa da comunicação e do poder de fala. Trata-se de uma influência pertinente que nos invoca e nos incarna à desobedecer de antemão na escrita. Ela elucida como, nas próprias epistemologias ocidentais a invisibilização do ser, foi dado por uma hierarquia de posições, e que essa hierarquia é performativa e separada em categorias de poder. De poder de falar e nomear, a vida e a distinção social, sendo também profundamente existencial. Sua poética produz um enredo que faz pensar, tomar a consciência diante de si e ser além do que a redução colonial e patriarcal, com seus mitos e vocabulários, nos faz pensar.

Sendo assim, nos concentramos a partir da leitura de duas noções chave: a primeira que *desobedece epistemicamente*[5] e, em seguida, apresentar as expressões como o falar cara-a-cara da figura *callejera* que Lugones ilustra como estratégia de um olhar sobre a experiência vivida e que aqui incarnamos no exemplo ficcional de escrita-experiência vivida da Tituba, personagem histórico re-escrito por Maryse Condé. Propomos aqui o estudo destas contribuições teóricas, primeiramente, ressaltando o quão significativo é a obra de Lugones, que nos traz a possibilidade de entrecruzar diferentes referências com um aporte sensível e descolonial. Posteriormente, porque Lugones rompe com as dicotomias binárias que separam e dão coro à múltiplas opressões[6], nomeadamente, de silenciamento e invisibilização.

Ao se debruçar sobre suas inspirações, tomamos a noção de colonialidade do poder em Quijano[7], porque elucida a questão do período histórico da colonização como um fenômeno constante e não superado no campo individual e social. Se podemos resumir a grosso modo, a colonialidade do poder é uma identidade inserida em vários aspectos na subjetividade e nas relações sociais e econômicas; por isso a

[5] MIGNOLO, W. La désobéissance épistémique : Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité. (Coleção Critique sociale et pensée juridique t. 2). Peter Lang : Berne 2015.

[6] LUGONES, 2003, p. 80.

[7] QUIJANO, Anibal. *A colonialidade do poder*. Revista Novos Rumos. N. 17. 2002. Disponível em: https://www.academia.edu/18854462/Colonialidade_poder_globaliza%C3%A7%C3%A3o_e_democracia_anibal_quijano_PDF.

colonialidade do gênero lida por Lugones é forçosamente entrecruzada no corpo teórico da interseccionalidade entre raça, classe e gênero[8]:

> Nos permite abordar a pergunta da interseccionalidade entre raça e gênero dentro do esquema de Quijano. Acredito que a lógica dos "eixos estruturais" nos dá algo a mais, mas também algo a menos que a interseccionalidade. A interseccionalidade revela o que não conseguimos ver quando categorias como gênero e raça são concebidas separadas uma da outra.

Ressalta-se que ela coloca em evidência a *indiferença*[9] que ainda assim persiste sobre o problema. De como podemos revelar as dificuldades de um cenário que insiste não agir sobre a amplitude de uma história não reparada. Para dar um exemplo, como comumente se fala em português que a colonização foi uma "descoberta" e não invasão, pilhagem e genocídio. A falácia de "levar o progresso e a civilização" é presente no inconsciente colonial como um marcador social.

Assim sendo, se constitui primeiro o que é a colonialidade e como isso nos toca no que tange a violência epistêmica, para assim começar a destrinchar a noção de colonialidade de gênero. Propomos elucidar desde a influência de uma desobediência epistêmica e, em seguida, de uma experiência vivida escrita que talvez possa render ainda mais importante a teoria de Lugones, com a leitura do romance "Eu, Tituba uma bruxa de Salém" de Maryse Condé. Oferecendo assim um exemplo de corpo estético descolonial de gênero que repara a história e ressignifica o sujeito.

A desobediência epistêmica

Começamos pela referência em Walter Mignolo no livro *A desobediência epistêmica* o qual também possui um braço de entendimento na compreensão da noção de colonialidade do poder em Quijano, desde essa prerrogativa de desobediência necessária à sistematização da dominação do saber colonial. Prerrogativa também presente em Lugones, e sobretudo, que Mignolo exalta como descolonização a criação de um vocabulário, o estudo da gramática colonial e a

---

[8] LUGONES, M. "Rumo à um feminismo descolonial." *Revista Hypatia*, v. 25, n. 4, 2010. p. 950. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577. Acesso em: 06 dez. 2020.

[9] LUGONES, 2019, p. 1.

criação de uma, por sua vez, descolonial. O que nossa interpretação toma como um exemplo em que Lugones propõe um igualitarismo não generificado desde a perspectiva de outras autoras como Oyèrónké Oyěwùmí[10], os quais as significações de gênero dadas na cultura Iorubá não atribuem uma hierarquização à partir do gênero.

O ponto em comum entre Lugones e Mignolo se encontra em Quijano, na noção de colonialidade do poder. Primeiramente, se encaixa na descrição das operações semióticas no campo político colonial, o que Quijano chama de *soft power*[11]como um conhecimento que é um instrumento de colonizar fazendo face ao próprio conhecimento. Segundo Quijano são duas frentes: a analítica e a programática, como Mignolo[12] afirma:

> A maioria destas diferentes formas de controle pode ser agrupada sob a colonialidade do sentimento, dos sentidos ou, se se preferir, da estética. A nível analítico, trata-se de mostrar que o conceito de colonialidade abriu o caminho à reconstrução e restituição de histórias que não podiam ser contadas, de subjetividades reprimidas e de conhecimentos que tinham adquirido um estatuto subordinado, com a inflexão tomada pela ideia de totalidade resultante da modernidade e da racionalidade.

Mignolo lendo Quijano demonstra cinco fatores ou fundamentos para o nascimento do que ele chama de "matriz colonial do poder": o primeiro é a privatização das terras e sua exploração como da mão-de-obra; o segundo é o controle da autoridade (estruturas institucionais e militares); o terceiro e o quarto que nos interessa e são estes que vamos focar que é o gênero e no estudo que Mignolo traz na sexualidade e no controle da subjetividade, historicamente dominado pela igreja, e o quinto o controle da natureza e os recursos naturais[13]. A partir desta compreensão de que estes fatores são manifestações semióticas que organizam e enquadram o conhecimento no próprio conhecimento.

---

[10] No artigo "Matripotência" Oyéronké denomina a pessoa biológica "feminina" como "anafêmea" e o masculino "anamacho", numa tradução aproximada de como na língua e cultura Ioruba não é generificado como no ocidente. OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. *What Gender is Motherhood?* Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, p. 57-92, traduzido por Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%CC%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_matripot%C3%AAncia.pdf . Acesso em: 06 dez. 2020.

[11] MIGNOLO, 2015, p. 30

[12] MIGNOLO, 2015, p. 32-35, tradução nossa.

[13] MIGNOLO, 2015, p. 104-105.

Sobre o que concerne ao gênero, ao qual Lugones evidenciou e aqui nos dedicamos, a inscrição do saber ocorre em operações semióticas, se pratica então também a invisibilização, melhor dizendo, a aplicação de um epistemicídio[14]. Dito de outra maneira, o silenciamento da experiência vivida de mulheres negras e racializadas, ou como Lugones em uma de suas últimas aparições em vida comentou[15]: "O capitalismo é fundamentalmente categórico".

Todo este desenvolvimento teórico entende a amplitude que a definição de gênero, com outros fatores como a sexualidade, pode abranger no que tange outras definições de sociedade e bem-estar comum. Mignolo complementa[16]:

> Como é que estas cinco esferas de experiência humana se relacionam umas com as outras? Através do conhecimento (justificação racional da ordem mundial), da enunciação (racismo e patriarcado subjacente à classe étnica branca, europeia e cristã dominante) e da dominação de um gênero (e modelo sexual) entre a elite que fundou e perpetuou uma certa "ordem mundial" através do controle do conhecimento.

Dado os fatores matriciais da colonialidade do poder que formula, especificamente, a caracterização desta colonialidade no que tange o gênero, vemos que uma vez estudado esses fatores, para descolonizar o pensamento é também necessário constituir uma gramática da colonialidade[17]e uma descolonialidade como a que vemos na escritura de autores afro-diaspóricos como Maryse Condé.

Tomamos assim uma primeira posição de reconhecimento e reparação no lugar do sujeito, que consequentemente, deixa de buscar uma identidade "universal" para, finalmente, se perceber fronteiriço. Ressaltamos o élan que se cria entre estes autores e a pensadora Gloria Anzaldúa, quando ela questiona "por que escrever?"[18]:

> Por que sou levada a escrever? Porque a escrita me salva da complacência que me amedronta. Porque não tenho escolha. Porque devo manter vivo o espírito de minha revolta e a mim mesma também. Porque o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não me dá. No escrever coloco ordem no mundo, coloco nele uma alça para poder segurá-lo. Escrevo

---

[14] CARNEIRO, Aparecida Sueli; FISCHMANN, Roseli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo: São Paulo. 2005. Disponivel em: https://repositorio.usp.br/item/001465832 . Acesso em: 06 dez. 2020.

[15] LUGONES, M. Seminário virtual História em Quarentena. Semana 11: "Colonialidade e gênero". 2020. (92m59s). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=h54MIndy0Ws&t=3339s. Acesso em: 06 dez. 2020.

[16] MIGNOLO, 2015, p. 105, tradução nossa.

[17] MIGNOLO, 2015, p. 137.

[18] ANZALDÚA, 2000, p. 950.

> porque a vida não aplaca meus apetites e minha fome. Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo. Para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia. Para desfazer os mitos de que sou uma profetisa louca ou uma pobre alma sofredora. Para me convencer de que tenho valor e que o que tenho para dizer não é um monte de merda. Para mostrar que eu posso e que eu escreverei, sem me importar com as advertências contrárias. Escreverei sobre o não dito, sem me importar com o suspiro de ultraje do censor e da audiência. Finalmente, escrevo porque tenho medo de escrever, mas tenho um medo maior de não escrever.

O que Anzaldúa coloca e Lugones reitera é o aspecto prático do pensamento, que se configura como luta, mas que também se fortalece na experiência vivida. Do outro lado do oceano atlântico, Grada Kilomba[19] ressalta: a descolonização é um mecanismo de defesa do Eu. Por isso é importante perguntar: o que quer dizer exatamente quando tratamos de experiência vivida?

A experiência vivida que enxerga e sabe que sente o que são as feridas coloniais, as múltiplas opressões e os embates que se faz para não perder a dignidade, quando não a saúde mental ela mesma. Uma força que se encontra por outro lado na ressignificação do sujeito, por consequência, que atinge o campo das políticas identitárias, chegando em última instância a própria constituição do ser enquanto ser. A experiência vivida é o lócus sobre o cotidiano e como isso é *leitmotive* para pensar práticas políticas e a vida em comunidade/social.

É, portanto, uma identidade que se funda no político e não o inverso, de uma política que se funda na identidade - nesse caso inscrita numa unidade pretensamente chamada de "universal" que grosso modo evidencia a identidade do homem branco euro-ocidental[20]. Mesmo porque este processo de categorização do ser se dá pela hierarquização ontológica, onde o homem branco ocidental é o primeiro e, a priori, o mais legítimo e o último, o favelado, a mulher negra, indígena, o "outro". O processo de descolonização do pensamento e do sujeito começa então pela tomada de consciência, Mignolo complementa[21]:

---

[19] KILOMBA, Grada. *Memorias da Plantação: episódios do racismo cotidiano.* Editora Cobogo. Rio de Janeiro, 2019.

[20] MIGNOLO, 2015, p. 138.

[21] MIGNOLO, 2015, p. 138, tradução nossa.

> A gramática da descolonalidade começa quando os atores sociais, que foram despojados da sua humanidade, das suas línguas e das suas subjetividades e que foram racializados, tomam consciência dos efeitos da colonialidade do ser e do conhecimento.

Para Mignolo é importante também pela afirmação da ética da vida na recusa de se capitalizar como sujeito no mundo ocidental, tomando a descolonização do pensamento como o *modus operandi* que ressignifica o que é o valor mesmo das coisas e dos seres, em vez de "leiloar" ou se expor num grande mercado subjetivo. Profundamente marcado pela prática do pensamento em que também compartilha o pensar nos afetos e nas relações sociais em rede, em comunidade, vemos como o trabalho de Lugones é manifestamente comunitário[22] [22] e que operacionaliza o entorno necessário para que não haja mais relações de exploração, nem de subordinação[23].

Uma das consequências desta imposição secular de um modelo como único e que se diz ser o verdadeiro, o universal, o hegemônico, é a interferência igualmente proporcional na percepção estética. Desde a premissa da imitação da arte ao belo até a construção de estereótipos que referenciam os modos de ser e estar no mundo.

Assim sendo, reiteramos que para compreender a colonialidade de gênero/poder é explicitado no entrecruzamento de dinâmicas, por exemplo, entre o epistêmico com hermenêutico, ou seja, do conhecimento à interpretação do mundo. Resumidamente, um exprime a vontade de compreender o mundo e o outro como segundo fundamento o de sentir, o de ser estético.

O que formula uma rede de crenças, de categorias filosóficas e de argumentos à partir dos quais agimos e interpretamos racionalmente as ações[24]: "rede de crenças, categorias filosóficas e argumentos com base nos quais se age e se propõe uma interpretação racionalista da ação". Ou seja, um modelo "ego-lógico" ancorado num sistema de reconhecimento racional, desde a premissa cartesiana "eu penso, logo eu existo".

---

[22] Yuderkys Minoso Espinosa no seminário em homenagem à Maria Lugones reafirma esta posição. Homenagem a Maria Lugones (Parte 2). Com Susana de Castro, mediação de Caroline Marim. Disponível em: https://youtu.be/NN-dflZkCR0. Acesso em: 06 dez. 2020.

[23] MIGNOLO, 2015, p. 140.

[24] MIGNOLO, 2015, p. 34, tradução nossa.

Por isso a desobediência se inicia desde a proposição de Quijano em se “desprender”[25] (2015, p. 35). Em resumo trata-se de uma política do *détachement* – inspirado também da noção de Amir Samin *dé-thinking* – que retira paradigmas estabelecidos como modos de saber de excelência. Quijano coloca como crítica ao paradigma de modernidade/racionalidade, afastando propositalmente das regras implícitas no modus operandi – no nosso caso do saber –, seguindo a linha de raciocínio proposta por Mignolo[26]:

> Por outras palavras, a reviravolta descolonial é um projeto de desprendimento epistêmico que tem lugar na própria esfera social, no fazer, na ação e na teoria. Estes atos, ações e teorias têm sido construídos através de processos de negação e rejeição de formas de vida, pensamento e ação que não são universais, mas pertencem aos interesses econômicos, políticos ou religiosos de certos grupos que estão em posição de tomar decisões por outros. Consequentemente, o pensamento descolonial também opera na esfera da Universidade, uma vez que esta é uma das instituições em que se baseia a colonialidade do conhecimento.

Elucidar esse projeto de poder colonial é importante pelo fato de descrever uma rede de afetos e relações que quando reclamamos no senso comum, no campo do banal, somos continuamente rebatidas, acusadas de vitimismo, “mimimi”, ou exagero, como Lugones discute no trecho “infantilização do julgamento”[27]. A explícita situação banal de violência de saber decorre de frentes amplas que podemos ver tanto na epistêmica tanto no “mansplaining”, quanto pelo racismo estrutural e institucional. Este combate diário consiste na insistente exclusão nos espaços de acesso ao bem-estar comum da sociedade.

Mignolo chama de “privilégio epistemológico” citando Carl Schmitt[28], que qualifica como “teologia política” os enredos entre cristianismo e liberalismo, desenvolvendo então um processo de desprendimento no qual vê a descolonização como desocidentalização, ou seja, porque não importa o conteúdo, o que importa é a forma de tomada de poder da própria existência.

A pergunta que resta é uma *meta-pergunta* nos dois sentidos, tanto como objetivo quanto como auto referencial: Como então evitar de ser no discurso mesmo

---

[25] MIGNOLO, 2015, p. 35.
[26] MIGNOLO, 2015, p. 36, tradução nossa.
[27] LUGONES, 2003, p. 67, tradução nossa.
[28] MIGNOLO, 2015, p. 56.

colonial-imperialista? Uma das respostas possíveis se dá na estética-poética. Por ora, Mignolo investe a esse questionamento propondo sobretudo uma análise que não se imponha uma dogmática de uma só verdade, típica do pensamento ocidental[29]:

> A fim de evitar "expectativa colonial" e ênfase na desnotação, diremos que as palavras não levam à verdade da coisa, mas a formas de conhecimento, consciência e universo onde elas adquirirão significado. O meu projeto não consiste, portanto, em encontrar o significado, a objetividade referencial. Tento mais a reflexão cognitiva - epistemológica e hermenêutica - forjando e integrando-se no quadro de projetos geopolíticos particulares.

O projeto que nos interessa então em Lugones é de visualizar o sujeito e o gênero desde uma multiplicidade, o qual um sujeito que não é um, mas sujeitos plurais. Mignolo chama de "interculturalidade inter-epistêmica"[30], o qual, por sua vez, encontramos em Lugones a aplicação desta multiplicidade de sujeitos plurais no exercício psíquico[31]: "Vivi o exercício como uma exposição da multiplicidade psíquica e me esforcei para dar sentido a ele, localizando o eu múltiplo no espaço, concebendo o espaço em si como realidades múltiplas, intersecionantes, contemporâneas".

Tal multiplicidade de sujeitos, segundo a descolonização é vista, desde Fanon[32], como o ato de descolonizar o colonizador no decurso da experiência vivida. No caso, é importante notar, que a própria apreensão das vozes feitoras da História (com H maiúsculo), nas quais a legitimidade é dada por sujeitos imperiais, com concepções dominantes de modos de vida. O que origina também a modernidade, como Mignolo elucida[33]:

> A modernidade não é apenas um fenômeno europeu, é também inexoravelmente inseparável da colonização, como Dussel observou. A retórica da modernidade é uma narrativa europeia, construída na sua maioria por homens de letras, filósofos, intelectuais e funcionários públicos. Esta narrativa apaga metade da história. (...) A modernidade é a história contada por súditos imperiais autorizados para o fazer.

---

[29] MIGNOLO, 2015, p. 100, tradução nossa.
[30] MIGNOLO, 2015, p. 39.
[31] LUGONES, 2003, p. 31, tradução nossa
[32] MIGNOLO, 2015, p. 45.
[33] MIGNOLO, 2015, p. 83, tradução nossa).

Descolonizar o gênero: interseccionalidade de opressões

Se Lugones nos traz um aporte teórico que revela as condições de emergência tanto de um pensamento sobre a colonialidade de gênero, quanto de uma efetiva descolonização - semiótica, vocabular e epistemológica –, ainda uma vez mais recobramos que a história recente de colonização e escravidão reduziu o ser humano a animalidade e ao genocídio. Esta redução se deu pela racialização em categorias de cor – da pele e da cultura –, como, por exemplo, na criação de raças, com atribuições e privilégios para os brancos, e uma exploração no corpo das pessoas negras e indígenas.

Posto que a própria invenção da humanidade enquanto categoria universal é aplicado em formas de colonialidade na tríade do poder, do saber e, especificamente, do gênero, desprender o sujeito de uma única categoria torna-se evidente. Para tal, é preciso relatar no que tange as diferentes situações do cotidiano. Estas situações do cotidiano envolvem segundo Lugones uma interseccionalidade de opressões.

Por interseccionalidade de opressões Lugones entende através de duas fontes [34]: a primeira, a noção ela mesma de interseccionalidade proposta pelo pensamento afrofeminista[35] estadunidense, para fazer uma crítica radical à filosofia moderna que separa em "caixas" as relações, as pessoas, reduzidos a um pensamento categórico e que por isso define também todas as instâncias do sujeito, inclusive do gênero. Desde o silogismo aristotélico, o "silogismo da opressão" tal qual um subterfúgio funcional[36]:

> Estou interessado no silogismo prático como explicação de ação ou falha de ação no caso de pessoas oprimidas. Estou interessado na formação de intenções, no bloqueio entre intenção e ação e na produção do que chamarei de silogismos "subservientes" ou "servis", dos quais o silogismo da mulher arrogantemente percebida é um exemplo. Também estou interessado na abertura da atuação de pessoas oprimidas em termos de silogismos práticos apropriados, dado o(s) contexto(s) ou o(s) passado(s) da atuação. Esta abertura é possível porque o eu não é unificado, mas plural.

[34] LUGONES, 2019, p. 26-27, tradução nossa.

[35] Sobretudo os trabalhos de Kimberley Crenshaw (1995) e Patricia Hill Collins (1986). CRENSHAW, K. *Critical Race Theory: The Key Writings that Formed the Movement.* The New Press. 1995.
HILL COLLINS, P. "Learning From the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought". *Social Problems,* Vol. 33. No. 6, Special Theory Issue.1986. Pp. S14-S32.

[36] LUGONES, 2003, p.79-p. 90, tradução nossa.

> A opressão não deve ser entendida como um fato consumado. Entendê-la como realizada torna a resistência impossível. Ao contrário, a relação é opressão sendo oprimida, ambos no gerúndio, ambos contínuos. A resistência encontra a opressão de forma duradoura. É o sujeito ativo que resiste à opressão que é o protagonista de nossas próprias recriações. Mas como ela está resistindo à opressão, ela é tanto a oprimida quanto a que resiste. O oprimido e o oprimido existem dentro de lógicas muito diferentes, dentro de mundos de sentido muito diferentes. Ela é múltipla como a realidade é múltipla. A resistência e a libertação estão sempre vivas dentro de um significado múltiplo. À medida que se desfatiza a agência, o sujeito aparecem multiplicado: ao mesmo tempo aterrorizado e resistente; ao mesmo tempo paralisado na estase e chocado com sua própria libertação.

Em seguida, a segunda fonte se encontra na ocorrência de uma dupla inferiorização do sujeito feminino na colonização, seja ele pelo gênero, seja pela classe e cor. Lugones dá como exemplo o que Oyéronké Oyèwumi afirma na cultura Iorubá, que é de um lado a inferiorização com os africanos e de outro das anafêmeas[37], como ela afirma[38]:

> Oyewùmí identifica dois processos cruciais na colonização: a imposição de raças com a concomitante inferiorização dos africanos, e a inferiorização das anafêmeas. A inferiorização das anafêmeas foi generalizada, variando desde a exclusão de papéis de liderança até à perda da propriedade da terra e outras áreas econômicas importantes. Oyewùmí observa que a introdução do sistema de gênero ocidental foi aceita pelos homens iorubás, que se associaram assim à inferioridade das anafêmeas.

O pensamento da diferença colonial estabelece assim relações sociais como "universalisantes", reduzindo as pessoas não brancas à categoria do "outro", por isso, uma das conclusões, é que o gênero é uma imposição colonial. Lugones nos auxilia então a reconhecer como se inscreve a diferença colonial, em que se percebendo desde a perspectiva da subalternidade, revela também as fraturas do conhecimento e como a descolonização se torna o pensamento de fronteira[39]:

> Examino e dou ênfase à historicidade da relação oprimir ← → resistir e, portanto, saliento as resistências concretas, vividas, à colonialidade do gênero. Quero marcar especialmente a necessidade de manter uma leitura múltipla do ente relacional que resiste. Isto é uma consequência da imposição colonial do gênero. (...) A diferença colonial é o espaço onde a colonialidade do poder é exercida. Uma vez que a colonialidade do poder é introduzida na análise, a 'diferença colonial' se torna visível e as fraturas epistemológicas entre a crítica eurocêntrica ao eurocentrismo se distinguem da crítica ao eurocentrismo ancorada na diferença colonial. (...) A

---

[37] OYEWUMÍ, 2016.
[38] LUGONES, 2019, p. 22, tradução nossa.
[39] LUGONES, 2014, p. 942-945.

> transcendência da diferença colonial só pode ser feita a partir de uma perspectiva de subalternidade, de descolonização e, portanto, a partir de um novo terreno epistemológico onde o pensamento de fronteira é exercido.

O pensamento de fronteira reconhece, portanto, na colonialidade de gênero a redução do “feminino” ao domínio do subjetivo, da natureza, da sensibilidade. Por isso, passamos ao fato de que evidenciar a experiência vivida constitui o contraponto de ressiginificação. Ressignificação que se dá por agenciamentos de “estruturas” e “anti-estruturas” de combate a opressão[40]. Que começa pelo movimento feminista que nos seus primórdios apaga as feminilidades não brancas, não burguesas e não inscritas no movimento operário, mas que inicia o movimento de reconhecimento e reparação. Exceto pelo fato de que ainda assim as mulheres de cor, sobretudo as mulheres negras, são condicionadas à um estereótipo “animalizado”, “selvagem” e “agressivo”[41]:

> Patricia Hill Collins lança luz sobre o significado da concepção dominante da mulher negra como sexualmente agressiva e a gênese deste estereótipo na escravidão: "A figura de Jezabel foi criada sob a escravidão quando as mulheres negras foram descritas como, para usar as palavras de Jewelle Gomez, 'babás sexualmente agressivas'".

Ao se pensar desde a perspectiva de um sujeito de fronteira, ocorre não somente a percepção de como se correlaciona as opressões, mas também a formulação mesma do pensamento de fronteira (*borderland*) que relaciona, por sua vez, sem uma hierarquização do ser, admitindo a diferença colonial na sua definição mesma[42].

Dito de outra maneira, se eu penso é porque pensamos juntas, se sou é porque não estamos sós, Lugones abre assim toda uma linha de pensamento que face a disputa de narrativas e teorias, confere voz e a tomada de sujeito na escrita, dando assim às epistemologias novas estéticas de vida em coletivo. No final do artigo “Rumo a um feminismo descolonial”, citando Anzaldúa, Lugones reitera que a escrita se torna um canal de comunicação e transmissão, como um dispositivo de descolonização[43]:

---

[40] LUGONES, 2003, p. 74.
[41] LUGONES, 2019, p. 44 apud Clarke et al. 1983, 99; 2019, p. 74, tradução nossa.
[42] LUGONES, 2014, p. 87; 2003, p. 77.
[43] LUGONES, 2014, p. 947-949.

> Não se resiste sozinha à colonialidade do gênero. Resiste-se a ela desde dentro, de uma forma de compreender o mundo e de viver nele que é compartilhada e que pode compreender os atos de alguém, permitindo assim o reconhecimento. Comunidades, mais que indivíduos, tornam possível o fazer; alguém faz com mais alguém, não em isolamento individualista. O passar de boca em boca, de mão em mão práticas, valores, crenças, ontologias, tempo-espaços e cosmologias vividas constituem uma pessoa. À produção do cotidiano dentro do qual uma pessoa existe produz ela mesma, na medida em que fornece vestimenta, comida, economias e ecologias, gestos, ritmos, *habitats* e noções de espaço e tempo particulares, significativos. Mas é importante que estes modos não sejam simplesmente diferentes. Eles incluem a afirmação da vida ao invés do lucro, o comunalismo ao invés do individualismo, o "estar" ao invés do empreender, seres em relação em vez de seres em constantes divisões dicotômicas, em fragmentos ordenados hierárquica e violentamente. Estes modos de ser, valorar e acreditar têm persistido na oposição à colonialidade.

Desde esta tomada de consciência, a resistência é feita em aliança como motores de uma continuidade em constante atualização, que se constitui um sujeito múltiplo, de fronteira, de sua própria história, trazem na sua leitura uma "encruzilhada" de referências e, por isso, constitui de antemão rede e diversidade. Tal tessitura de conexões é feita para sair da interseccionalidade das opressões, mais uma vez reiterando que nos silenciam e negam o direito à existência.

Lugones apostou na própria vida na construção de pactos e de feminismos comunitários, sabendo que a resistência à colonialidade de gênero é contínua e constante. Por último ressaltamos a Lugones quando afirma no artigo "Rumo a um feminismo descolonial"[44] uma aproximação entre cotidiano e pensamento descolonial:

> Neste trabalho, quero imaginar como pensar sobre interações íntimas e cotidianas que resistem à diferença colonial. Quando penso em intimidade aqui, não estou pensando exclusivamente nem principalmente sobre relações sexuais. Estou pensando na vida social entretecida entre pessoas que não estão atuando como representativas ou autoridades.

Para terminar esta primeira problematização sobre a potência de Maria Lugones na inscrição de sujeitos descoloniais, interseccionais e fronteiriços findamos esta parte trazendo à luz ainda mais um termo do vocabulário descolonial de Lugones, o da figura *Callejera*. Para exaltar ainda mais uma vez a resistência do ser à colonialidade, perceber a espacialidade da colonialidade do poder que "enxerga"

[44] LUGONES, 2014, p. 936.

de “cima”, numa hierarquia e ao descolonizar propor uma sociabilização alternativa, por exemplo, na figura da *Callejera*[45]:

> Esta teorização da resistência se entrelaça assim na espacialidade da rua. Este pivô da espacialidade da cognição altera radicalmente o que é concebível. Feito como um pedestre, una *callejera*, acompanhada, e obliterando a distinção teoria/prática, esta teorização procura, põe para fora, confia, invoca, ensaia, realiza, considera e ensaia práticas tático-estratégicas de sentido resistente/emancipatório. Realizando uma rejeição da teorização do social de cima, a teorização de andar de rua entende e move a resistência às opressões entrelaçadas.
> Os oprimidos não podem exercer a agência, uma vez que ou eles decretam uma intencionalidade subordinada ou uma intencionalidade resistente. A natureza subserviente das intenções desqualifica os oprimidos da agência no primeiro caso. A falta de apoio institucional desqualifica o resistente de ter agência. Esta "falta" é a fonte crucial das possibilidades de uma socialidade alternativa. Como a concepção moderna da agência como subjetividade autônoma não pode enfrentar a resistência dos oprimidos, e como a agência é uma condição prévia dos modernos entendimentos de moralidade, a resistência à opressão é conceitualmente rejeitada como moral. Para deixar clara a possibilidade de resistência e suas condições, introduzo o conceito de "subjetividade ativa". Embora as resistências não sejam agentes, elas são sujeitos ativos. As possibilidades liberatórias da subjetividade ativa dependem tanto de uma socialidade alternativa quanto de uma postura estratégica tática.

É importante ressaltar o escrito próprio de Lugones em homenagem à Anzaldúa, no capítulo “From within Germinative Stasis: Creating Active Subjectivity, Resistant Agency" (2003), o qual Lugones dá os passos para o que queremos trazer como escrevivência ou, experiência vivida como resistência na subjetividade. Enquanto pensamento de fronteira, de cor e *chicano*, na literatura, segundo Lugones com Anzaldúa se produz uma estratégia de criação de subjetividades. E, que por isso, quando trazemos Anzaldúa, a trazemos porque ela revela a escrita neste motor de conexão fronteiriço, neste cruzamento em que nos reconhecemos, dando elo para ler Tituba[46] :

> Não há necessidade de que as palavras infestem nossas mentes. Elas germinam na boca aberta de uma criança descalça no meio das massas inquietas. Elas murcham nas torres de marfim e nas salas de aula. Joguem fora a abstração e o aprendizado acadêmico, as regras, o mapa e o compasso. Sintam seu caminho sem anteparos. Para alcançar mais pessoas, deve-se evocar as realidades pessoais e sociais — não através da retórica, mas com sangue, pus e suor. Escrevam com seus olhos como pintoras, com seus ouvidos como músicas, com seus pés como dançarinas.

[45] LUGONES, 2003, p. 248-249, tradução nossa.
[46] ANZALDÚA, 2000, p. 235.

> Vocês são as profetisas com penas e tochas. Escrevam com suas línguas de fogo. Não deixem que a caneta lhes afugente de vocês mesmas. Não deixem a tinta coagular em suas canetas. Não deixem o censor apagar as centelhas, nem mordaças abafar suas vozes. Ponham suas tripas no papel. Não estamos reconciliadas com o opressor que afia seu grito em nosso pesar. Não estamos reconciliadas. Encontrem a musa dentro de vocês. Desenterrem a voz que está soterrada em vocês. Não a falsifiquem, não tentem vendê-la por alguns aplausos ou para terem seus nomes impressos. Com amor, Gloria.

A segunda parte deste texto toma como desobediência à não linearidade de um texto restrito ao pensamento de Lugones, com o intuito de revelar a experiência vivida igualmente como um dispositivo de pensamento, estético-político. Dessa forma, seja presente em narrativas ficcionais, seja em epistemologias, pretendemos aqui oferecer um corpo literário homenageando o pensamento de Lugones. Dito de outra maneira, ao recontar a história de Tituba desde a introdução desta perspectiva "cara-a-cara" de Lugones, que ao nosso ver, estabelecem paradigmas de conhecimento e que valorizam também a experiência sensível.

Por estas referências, terminaremos este artigo, trazendo a luz o romance *Eu, Tituba uma bruxa negra de Salém* (*1988)*. Porque seguindo uma leitura descolonial estética, Tituba é uma callejera Griot que pela força colonial atravessa os mundos de sua ilha Barbados até Boston e Salém, o que podemos afirmar na inspiração de Lugones no seu pensamento de "travelling world". Tituba vive no marco histórico em plena colonização, o que trazemos à luz desde a diferença colonial e a ressignificação que Condé constrói, não somente da história de Tituba, mas a de todas as mulheres latino americanas, afrodiaspóricas ou não.

Escrevivência em *Tituba*

No intuito de revelar a escrita que fala cara-a-cara, como Lugones tanto reverbera, não somente no aporte teórico descolonial (com Mignolo e Quijano) e sua leitura de gênero em Oyéronké e Anzaldúa, consideramos importante trazer uma escrita que renda homenagem à Lugones, rendendo também homenagem às mulheres latinas e afrodiaspóricas.

Se Lugones nos aporta uma terminologia que reconhece o sistema de opressões interseccional e que revela a importância do descolonizar na experiência

vivida, nas relações sociais e comunitárias, nos parece interessante notar de maneira não exaustiva a literatura ficcional que não somente reconhece este lugar histórico como descoloniza o lugar de sujeito[47]: “Ela também nos ajuda a entender a ligação, a armadilha da opressão e nos ajuda a ver a estase, a germinação, a subjetividade calmamente ativa como fundamental para a libertação”.

O passo à seguir é restaurar a cultura, dar nome e sobrenome, como estratégia política que resulte em um legado. Por isso trazemos como parte final deste capítulo uma leitura literária que restitui a história desde o ponto de vista feminino, negro e afrodiaspórico. Primeiramente, nossa primeira influência é a noção de “escrevivência” de Conceição Evaristo[48], uma das autoras brasileiras precursoras desta relação entre a escrita e o olhar do cotidiano. Quando Evaristo lança a noção de escrevivência, a junção das palavras escrita e vivência, se converge à uma retomada da figura do Griot, o contador de histórias, que retoma uma ancestralidade, anterior a colonização, e, portanto, social de transmissão de memória e saberes.

É dessa oralidade que tecemos junto à Maria Lugones, do falar cara-a-cara e “recordar” memórias existentes que nos interessa como descolonização do saber (desde o gênero). Se Lugones lê Oyéronké para oferecer outros termos descoloniais, para homenageá-la traçamos estas linhas imaginativas entre artivismo e ficcionalidade em autoras como Evaristo, mas também pontuamos uma autora martiniquesa chamada Maryse Condé. Não se apagando a história, no entanto, para configurar uma representação feminina além da violência que a subalterniza como escrava. Assim começa Conceição Evaristo em sua tese de doutorado [49] aponta/afirma:

> A palavra poética é um modo de narração do mundo. Não só de narração, mas, antes de tudo, a revelação do utópico desejo de construir outro mundo. Pela palavra poética, inscreve-se, então, o que o mundo poderia ser. E, ao almejar um mundo outro, a poesia revela o seu descontentamento com uma ordem previamente estabelecida.

[47] LUGONES, 2003, p. 95, tradução nossa.

[48] EVARISTO, C. Escrevivência. 2020. (23m17s) Disponível em: https://youtu.be/QXopKuvxevY. Acesso em 06 dez. 2020.

[49] EVARISTO, C. Poemas Malungos – cânticos irmãos. Tese de doutorado. Curso de Letras, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011. Disponível em: https://app.uff.br/riuff/bitstream/1/7741/1/Tese_Dout.Concei%C3%A7%C3%A3oEvaristo_def.pdf. 2011, p. 8.

Por isso, inspiradas pela fala cara-a-cara de Lugones – e toda a primeira parte teórica – somos guiadas por essa "escrivivência" de Evaristo Conceição para desobedecer a uma linearidade lógica textual e finalizar este capítulo recontando o romance *Tituba* de Maryse Condé. É uma aula de história colonial em que a personagem mulher, negra e *ajé*[50] testemunha a colonização desde o seu ponto de vista de sujeito, em que via em carne e osso a tragédia da violência e do medo. Ao passo que ela traça, desde o seu nascimento, oriundo de um estupro com um marinheiro inglês, a chamada "diferença colonial" e mais importante: a sua conexão com os mortos, os seus ancestrais e um conhecimento "mais alto", que é o da espiritualidade. Aqui arriscamos a ressaltar a potência da espiritualidade afrodiaspórica no trato com a ferida colonial.

Tituba sente a cólera, sente o temor, sente os efeitos perversos de conviver sob um sistema de tortura e medo, o que não faz dela uma submissa, pois durante todo o romance ela está em constante aprendizado. Tentam nos apagar nos gostos, nas vestimentas, nas relações sociais e é neste apagamento que se encontra diferença colonial, a desobediência necessária e a escrivivência que se assume aqui como um leitmotiv estético, que reconfigura o ser através de personagens cotidianos.

Vale frisar que Tituba é uma personagem histórica real, de pouca documentação, além dos que são vistos nos autos do processo de caça às bruxas em Salem. Única mulher negra envolvida, sua morte não é ao certo definida, não se sabe se morreu na prisão ou se conseguiu escapar para alguma ilha. É uma personagem cheia de mistérios e autonomia, que vive em plena expansão da escravidão e do colonialismo.

Na história contada por Condé, Tituba escapa da escravidão quando criança, ao presenciar a execução de sua mãe Abena, condenada por ter se defendido de um "branco" e o suicídio sequencial do seu pai adotivo Yao, que engole a própria língua. Tituba, criança, corre no meio das plantações e se envereda na floresta, com o auxílio das outras pessoas escravizadas, diante do horror um lapso de solidariedade prevalece. O seu "dono" não a persegue e logo em seguida sua esposa dá a luz e

[50] Assumimos o risco de utilizar o termo *ajé* em Iorubá porque condiz melhor do que a tradução ocidental "bruxa", presente no título.

morre, deixando um filho que desde o nascimento é doente. O sinhô decide então vender a fazenda e partir para Inglaterra em busca de melhores médicos. É deste ponto que se estabelece a liberdade de Tituba.

Tituba é de origem Ashanti, e quando, aos sete anos ela escapa e encontra Yetunde, uma Iya Nagô mais conhecida por Man Yaya, ela vive um processo de educação e transmissão de conhecimentos e saberes ancestrais. Sua primeira experiência é reencontrar sua mãe e Yao, em que ela pergunta se é sonho e que Maryse Condé brilhantemente resume[51]:

> Os mortos só morrem se morrerem no nosso coração. Eles vivem se os acarinhamos, se honramos a sua memória, se colocamos nas suas sepulturas os alimentos que eles preferem enquanto vivos, se nos reunimos a intervalos regulares para comungarmos na sua memória. Estão lá, à nossa volta, famintos de atenção, famintos de afecto. Algumas palavras são suficientes para os juntar, pressionando os seus corpos invisíveis contra os nossos, ansiosos por se tornarem úteis.

Acontece que quando ela cresce, ela se apaixona por um homem escravizado, filho de um Nagô com uma indígena Arawaks, se chama João Indio. Como quem ama e comete assim o sacrifício da liberdade, se rende serva à familia que o é proprietário. Começa aí seu calvário e seu combate. Algumas pistas que podem explicar o que faz Tituba, mulher livre, se enveredar pelo amor: primeiro que ele a faz descobrir a beleza: "você sabe que você pode ser linda"[52], na lua-de-mel de dois dias em que ele a alimentou de corpo e alma e ainda "trata como uma deusa"[53].

De um certo modo, é no amor que se encontra uma relação de ser-estar no mundo, que dialoga com suas contradições e pulsões de desejo. É com o amor que ela descobre que ela pertence à uma "categoria" específica: a de bruxa. Descobre que o nome de "bruxa", é algo ruim, "diabólico", por isso preferimos a tradução em ioruba de "ajé", para quando na voz de Tituba, Condé reitera que uma ajé é aquela que respeita a natureza e que por isso posse de a "graça"[54].

Sabemos desde o início do texto que ser mulher impõe um combate, que ela sendo mulher é estar em constante risco de dominação. Não somente, ao aceitar ser

---

[51] CONDÉ, 1988, p. 23, tradução nossa.
[52] CONDÉ, 1988, p. 30, tradução nossa.
[53] CONDÉ, 1988, p. 42, tradução nossa.
[54] CONDÉ, 1988, p. 34-35, tradução nossa.

escravizada pela família, desde o momento em que ela entra na cozinha, sente-se a humilhação do tratamento dado, "olhe de baixo quando se referir a mim"[55]. Neste "novo" mundo das rezas decoradas, Tituba descobre que existem dogmas e relógios, de saber "ler as horas"[56] e o próprio momento da inexistência de quando foi tratado seu destino como se ela não estivesse lá, "eu era um não-ser"[57], sendo decidido seu destino sem a encarar como voz atuante.

Rapidamente Tituba encontra também a rivalidade feminina, em todas as personagens femininas brancas ela vai encontrar a desconfiança e rancor, como o se destino não tivesse diferença, ao passo que às mulheres negras ficava o cargo de "suportar" a tortura psicológica do recalque e da profunda tristeza das mulheres brancas obrigadas a se casarem com homens perversos. Devida à raiva e a suposta feitiçaria que Tituba faz à sinhá, Tituba e João Índio são vendidos à uma família protestante que se muda para Boston, a princípio e, depois devido a uma decadência financeira do pater familias, se mudam para Salém.

O pastor Samuel é um exemplo da extrema radicalidade e pobreza da época, quem finalmente sustenta a família é João Índio. Elizabeth sendo a exceção do enredo desde o início reclama uma amizade: "que tu és bela, Tituba !"[58], ao que Tituba em seguida a salva da morte, quando finalmente decide usar seus poderes de curandeira.

O que no início era admiração e beleza, por influência da fome, da pobreza e a cultura nascente que se estabelece nos EUA, resumidamente, protestante e capitalista, Tituba aos poucos percebe estar no meio de uma sociedade doente e perversa, hipocritamente presa à uma litania de acusações. Salém é um exemplo de como uma sociedade competitiva e egoísta se transforma rapidamente em sociedade do ódio[59]: "Você, fazendo o bem? Você é uma negra, Tituba! Você só pode fazer o mal. Você é o Mal!"

E nesta sociedade patética e doente, são as crianças que vão manifestar os efeitos "malignos", no caso, as personagens de Betsey, Anne Putnam e Abigail serão

---

[55] CONDÉ, 1988, p. 39-40, tradução nossa.
[56] CONDÉ, 1988, p. 43, tradução nossa.
[57] CONDÉ, 1988, p. 44, tradução nossa.
[58] CONDÉ, 1988, p. 65, tradução nossa
[59] CONDÉ, 1988, p. 123, tradução nossa.

as testemunhas desses efeitos no enredo e de como o mundo é rodeado por "perigos" e de um domínio imperial do "Maligno"[60].

Na sua rara aparição, as Iyás conversam com Tituba de maneira distante, porém esperançosa, os quais Abena et Man Yaya não falam quase nunca, ela sente a presença uma vez para escutar "serás a única a sobreviver!" [61] , ainda que dialogando (e mesmo filosoficamente) sobre a inevitabilidade da morte, existe um sopro de esperança e ainda mais uma vez a repetição do seu destino[62]:

> Pode ser uma surpresa que eu trema só de pensar na morte. Mas essa é a ambigüidade da minha espécie. Possuímos um corpo mortal e, portanto, somos presas de todas as angústias que assaltam as pessoas comuns. Como eles, tememos o sofrimento. Como eles, a terrível antecâmara que acaba com a vida terrena nos assusta. Mesmo sabendo que seus portões se abrirão diante de nós para outra forma eterna de existência, sufocamos com angústia. Para trazer paz ao meu coração e à minha mente, tive que repetir para mim mesmo as palavras de Man Yaya: - De todos, você será o único que sobreviverá!

A segunda parte do enredo começa com a reviravolta ainda mais uma vez na personagem de Tituba. Acusada de bruxaria, por outras duas prisioneiras que a injuriam Sarah Good e Sarah Osbourne[63], ela vai presa e assim conhece uma mulher Hester presa por suas ideias e por ser acusada de adultério. Existe então o encontro na narrativa de um olhar sobre as diferentes opressões de classe e sexualidade[64], como quando Hester reage[65]: "Você não pode fazer o mal, Tituba! Disso, tenho certeza, você é muito bonita! Mesmo que todos eles te acusem, eu apoio tua inocência!". Hester é a personagem que ilustra uma mulher branca adúltera, que por seguir seu desejo, sua sexualidade e ter uma educação formal, ou seja, ser letrada, sabe o quanto é potente a existência de mulheres como Tituba, Condé[66] inclusive ousa nomear Hester como a personagem *feminista*, que também não resiste ao sistema repressor e se suicida.

---

[60] CONDÉ, 1988, p. 128-130.
[61] CONDÉ, 1988, p. 133, tradução nossa.
[62] CONDÉ, 1988, p. 137, tradução nossa.
[63] CONDÉ, 1988, p. 162
[64] Uma ótima leitura referencial da caça às bruxas é da autora Silvia Federici no clássico feminista Caliban e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Editora Elefante, ed. 1, 2017.
[65] CONDÉ, 1988, p. 151-152, tradução nossa.
[66] CONDÉ, 1988, p. 160.

Tituba então faz uma travessia do sistema carcerário nascente, que por outro lado traz uma referência documentada no romance, aqui Condé[67] utiliza os relatos dos interrogatórios – com base nos documentos do Condado d'Essex – em que vemos a personagem histórica real se manifestar. Condé consegue assim discernir na trama a diferença de lados oprimidos, como veremos a seguir quando dado um perdão à todos os prisioneiros, Tituba é comprada por um judeu comerciante de origem portuguesa, Benjamin Cohen d'Azevedo.

Uma vez que observamos à opressão das mulheres brancas, a constatar igualmente as perseguições antissemitas e, por isso, uma relação que se estabelece entre Benjamin e Tituba. Passamos então à esta resiliência que Tituba manifesta, mais uma vez amando, o qual Condé nos revela o amor e a vida com uma família de nove crianças e órfãs de mãe. Tituba cura o espírito triste do luto, fazendo rituais e sacrifícios para que Benjamin possa encontrar sua finada esposa, os quais vemos o relato de uma vida em comum, que respeita inclusive a espiritualidade de Tituba.

Se por um lado não possuímos documentos históricos suficientes para assegurar uma historicidade concreta do destino de Tituba, Maryse Condé toma para a ficção o que Saidiya Hartman chama de "fabulação crítica"[68]. Fabular criticamente dando enredo, primeiro para elucubrar, ainda mais uma vez, uma ilustração das opressões coloniais, desta vez tomando como personagem um senhor e amante judeu.

Tituba tenta pedir a liberdade, que Benjamin nega, até o ponto que a perseguição final se culmina, sua casa, seus filhos e seus navios são queimados pela intolerância, ele perde tudo e ao perder tudo percebe que se Deus o castigou foi por não ter dado a liberdade à Tituba.

Condé, em seguida, traça um desfecho subjetivo em Tituba, se assim podemos enumerar, desde a possibilidade de renascer em vida, no fato de Tituba amar o amar, de saber curar e tratar algumas das doenças e assim finalmente se estabelece na ilha

[67] CONDÉ, 1988, p. 163-165.
[68] HARTMAN, S. "Vénus in two acts." Hartman Small Axe. Number 26 (Vol. 12, N° 2), 2008, pp. 1-14. Duke University Press. (Acessado em 06 de dezembro de 2020: https://mumbletheoryhome.files.wordpress.com/2019/04/hartman-2008.pdf)

de Barbados, podendo enfim “exercer sua arte”[69] com as plantas e o diálogo que se trava com os espíritos.

Tituba na boca de Maryse Condé fica grávida e por trazer ao mundo uma menina, não pode conviver com o mundo em injustiça, morre arquitetando uma revolta com uma das pessoas que ela salvou, Efigênio, um jovem filho adotivo, que ela chama “filho-amante”[70]. Sendo mais uma das muitas revoltas que se seguirão até a abolição da escravatura, Tituba morre e se transforma em entidade que se manifesta no epílogo quando ela conta sua vida desde sua aparição de espírito, ela mesma.

Tituba de Maryse Condé assim reescreve o imaginário colonial, de escravidão e extrema crueldade, com uma escrevivência negra “autre jouissance” desenhando uma libertação possível baseada numa personagem real e histórica[71]:

> Este trecho confirma a importância do imaginário no projeto de reescrever ou, mais precisamente, de escrever a existência de Tituba. Neste sentido, a reescrita às vezes oferece não tanto outra versão de uma história como inventa uma parte para preencher suas lacunas, mas sim a partir dos poucos vestígios históricos. Para criar, recriar, inventar, reinventar, todos estes verbos sublinham a operação transformadora inerente à escrita paródica de Condé, que nos parece ser muito mais do que uma "prosaicização de arquivos e dados históricos, algo fácil de explorar, artisticamente pouco atraente" ou uma "reescrita minimalista" com passagens "muito enciclopédicas" e "supervalorizadas".

Conclusão

Toda esta trajetória de apontamentos desde o pensamento de Lugones, rapidamente aqui trabalhados como a desobediência epistemológica, a constatação de sua interseccionalidade de opressões na colonialidade do poder, a diferença colonial e o consequente pensamento de fronteira, como a figura estética de Tituba

[69] CONDÉ, 1988, p. 240.
[70] CONDÉ, 1988, p. 260.
[71] SELAO, C. "Le double palimpseste de Maryse Condé." *Revista Littératures francophones*. ENS edição. Lyon, 2013. Acessado em 06 de dezembro de 2020: http://openedition.org/enseditions/2461, p. 17. Tradução nossa.

lida por Condé nos é pertinente para mais uma vez reconhecer a nossa história recente de colonialidade e a proposição de descolonialidade.

Quando trazemos a noção de colonialidade de gênero, sua necessária descolonização com as possibilidades de escrevivência para leitura de Maryse Condé, primeiro ressaltamos que a escrita aqui retrata toda uma rede (tessitura) de sensações e desafios que a personagem principal viveu em plena colonização e escravidão.

É como se nos transpusessemos, desde a figura "callejera" a Tituba, numa viagem ao tempo na ordem do fantástico ao mesmo tempo que as dificuldades que perpassamos são também dificuldades ainda viventes, pertencentes, por exemplo, ao racismo estrutural e à negação existencial. Por isso, são lugares de disputa por um lugar de existência ao passo que a resistência se mantenha, que seja em Lugones e Anzaldúa na escrita, que seja em Evaristo e Condé na poética, a ancestralidade e a língua viva também se mantém.

Trouxemos Tituba, lida por Condé, por dois motivos, o primeiro porque ela conheceu em plena escravidão e violência irracional, um meio de se afirmar existencialmente. O segundo aspecto é a questão da sexualidade em que Tituba resiste à cristianização do corpo e do espírito. Ela se recusa a separar o corpo da alma, ela se recusa à não sentir e não conscientizar o que ela sente, o exato oposto da tradição ocidental de isolar / reprimir / esconder as pulsões e os desejos ditos "animalizados" ou "sensíveis".

O que se demonstra, portanto, é a retomada da natureza em toda sua potência sensível. Quando Lugones trabalha o pensamento em Oyéronké, evocamos os lugares sociais femininos, como desta conexão irrefutável entre "ser" e "natureza", com seus jogos de força que não se reprimem assim a humanidade na sua fragilidade.

Fragilidade subjetiva, mas que não se termina no sujeito individualmente, Lugones repetidas vezes fala desta atenção a um modo de vida comunal, em que podemos lidar e costurar tecidos de relação social, por isso, por acreditar que é possível pensar um modo de vida doravante homenageando a ancestralidade e tecendo futuros, uma resistência verossímil. Por isso, a importância dos lugares

sociais femininos serem transmitidos e ensinados em toda sua potência de reparação.

Lugones e Condé nos trazem outras dimensões de escrita em que nos permitem viver outros modos de vida, além da brutalidade deste projeto de poder genocida que é a colonialidade do poder.

Se toda a criação de categorias interseccionais usou da ciência e da filosofia para estabelecer uma hierarquia existencial entre seres humanos, através de classe, raça e gênero, também afirmamos que essa hierarquia ocorreu no plano psicológico, imaginário e subjetivo. Disso decorre, finalmente, o engajamento na tomada de consciência e na emancipação social no coletivo, o que concretamente se dá a partir da descolonização do pensamento e, por isso, a ressignificação histórica a partir de uma literatura afrodiaspórica nos parece pertinente.

Tal pertinência ilustra porque trazer uma evocação sensível de escrivivência, homenageando assim também noções de Lugones como o falar cara-a-cara, callejera e o "travelling world", em três línguas um dinamismo característico que nos permitiram ousar terminar recontando a experiência vivida segundo a fabulação crítica de Maryse Condé.

À esta trama conceitual entre Lugones e Condé tem um objetivo central: constituir imaginários, subjetividades, enredos e epistemologias que juntas formulem concretamente na descolonização na forma conclusiva de uma defesa e cura da ferida colonial. Estimulando a leitura, de teoria e de ficção, compor uma compreensão da descolonização pela prática de pensamento que reformula não somente história, mas também a estética e os modos de viver/sentir.

O que foi visto no caso deste texto como o agregamento destas diferentes autoras como Maria Lugones, Gloria Anzaldúa, Conceição Evaristo e Maryse Condé, pela tomada da escrita como lugar de "ressignificação do sujeito", corroborando com o projeto político e estético da descolonização.

Referências Bibliográficas

ANZALDUA, G. "Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo". *Revista Estudos Feministas*. Vol 1. 2000. P. 232. Publicação original,

ano 1980. (Acessado em 06 de dezembro de 2020 https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/16/o/anzaldua.pdf).

CARNEIRO, Aparecida Sueli; FISCHMANN, Roseli (Orientadora. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponivel em : https://repositorio.usp.br/item/001465832.

CONDÉ, M. *Moi, Tituba... sorcière Noire de Salem.* Gallimard, Paris, 1988.

CRENSHAW, K. *Critical Race Theory: The Key Writings that Formed the Movement.* The New Press. 1995.

EVARISTO, C. *Poemas Malungos – cânticos irmãos.* Tese de doutorado. Curso de Letras, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011. Disponível em: https://app.uff.br/riuff/bitstream/1/7741/1/Tese_Dout.Concei%C3%A7%C3%A3oEvaristo_def.pdf

EVARISTO, C. Escrevivência. 2020. (23m17s) Disponível em : https://youtu.be/QXopKuvxevY. Acesso em 06 dez. 2020.

FANON, F. *Pele Negra Máscaras Brancas.* Editora Ubu, 2020.

FEDERICI, S. *Caliban e as bruxas: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Editora Elefante, 2017.

HARTMAN, S. *Vénus in two acts.* Hartman Small Axe, Number 26 (Volume 12, Number 2), June 2008, pp. 1-14 (Article) Published by Duke University Press. Disponível em: https://mumbletheoryhome.files.wordpress.com/2019/04/hartman-2008.pdf

HILL COLLINS, P. "Learning From the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought". *Social Problems,* Vol. 33, No. 6, Special Theory Issue, 1986, pp. S14-S32.

KILOMBA, Grada. *Memorias da Plantação: episódios do racismo cotidiano.* Editora Cobogo. Rio de Janeiro, 2019.

LUGONES, Maria. "La colonialité du genre." *Revista Les cahiers du CEDREF* [En ligne], Vol. 23; ano 2019, acessado em 06 dezembro 2020. URL: http://journals.openedition.org/cedref/1196.

LUGONES, Maria. "*A colonialidade do gênero." Tabula Rasa [online], n.9, 2008, pp.73-102.* Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892008000200006&script=sci_abstract&tlng=pt#:~:text=LUGONES%2C%20MAR%C3%8DA.,Colonialidade%20e%20g%C3%AAnero.&text=Discute%2Dse%20detalhadamente%20uma%20maneira,Sistema%20Moderno%2FColonial%20de%20G%C3%AAnero.

LUGONES, M. *Pilgramages/Peregrinajes: Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*. Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

LUGONES, M. "Rumo à um feminismo descolonial." *Revisra Hypatia*, v. 25, n. 4, 2010. p. 950. Republicado em: *Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3): 935-952, setembro-dezembro/2014 Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577. Acesso em: 06 dez. 2020.

LUGONES, M. *Seminário virtual História em Quarentena*. Semana 11: "Colonialidade e gênero". 2020. (92m59s). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=h54Mlndy0Ws&t=3339s. Acesso em: 06 dez. 2020.

MIGNOLO, W. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking.* Princeton: Princeton University Press, 2000.

MIGNOLO, W. "La désobéissance épistémique: Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité." *Critique sociale et pensée juridique* t. 2. Editora Peter Lang : Bernem. 2015.

OYĚWÙMÍ, O. *What Gender is Motherhood? Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity.* Palgrave Macmillan. Nova Iorque. 2016. p. 57-92, traduzido por Wanderson Flor do Nascimento. (Acessado em 06 de dezembro de 2020 https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%CC%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_matripot%C3%AAncia.pdf)

QUIJANO, Anibal. *A colonialidade do poder*. Revista Novos Rumos. N. 17. 2002. Disponível em: https://www.academia.edu/18854462/Colonialidade_poder_globaliza%C3%A7%C3%A3o_e_democracia_anibal_quijano_PDF

SELAO, C. "Le double palimpseste de Maryse Condé." *Revista Littératures francophones.* ENS edição. Lyon, 2013. Disponível em: http://openedition.org/enseditions/2461.

ESPINOSA M., Yuderkys. *Homenagem a Maria Lugones (Parte 2)*. Com Susana de Castro, mediação de Caroline Marim. (137m05s). Disponível em: https://youtu.be/NN-dflZkCR0. Acesso em: 06 dez. 2020.

II. Traduções

6. Subjetividade escrava, colonialidade de gênero, marginalidade e múltiplas opressões[1]

María Lugones

https://doi.org/10.36592/9786587424477-6

Começo este trabalho com várias afirmativas que podem ser recebidas como duras ou ternas, dependendo da relação que quem as recebe têm com o poder. No resto do trabalho vou apresentar razões, argumentos e narrativas que procuram apoiá-las para incliná-las (los) a considerar um marco distinto em direção a um feminismo decolonial.

Afirmo que:

1. Não há despatriarcalização sem descolonização que não seja racista;

2. Não há descolonização se não nos despreendemos da imposição colonial da dicotomia hierárquica homem-mulher, macho- fêmea;

3. O feminismo hegemônico, branco em todas as suas variantes, é eurocêntrico, universalista e racista.

4. A introdução colonial da dicotomia homem-mulher, macho-fêmea não é somente heterossexual, mas sim heterossexualista, já que o significado da heterossexualidade depende da dicotomia.

Conclusão: devemos trabalhar em direção a uma organização social sem dicotomias hierárquicas. Não é o nome 'mulher' o que me importa. Mas temos muitos outros nomes que se os pronunciamos rompemos com a universalidade.

O argumento: colonialidade de gênero e feminismo decolonial

O pensamento moderno caracteriza-se pela ênfase no princípio de não contradição e nas dicotomias hierárquicas. Talvez a dicotomia hierárquica

---

[1] Tradução de Susana Castro. Artigo de María Lugones Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples que foi publicado originalmente na coleção: Pensando los feminismos em Bolivia. Serie Foros 2. Editora Conexíon Fondo de Emancipacíon, 2012. Acessado em 14 de dezembro de 2020: https://www.bivica.org/files/feminismos_bolivia.pdf. A tradutora e as organizadoras gostariam de agradecer à Diana Urioste F. de C. diretora do Conexíon Fondo de Emancipacíon pela autorização de publicar a tradução.

fundamental seja a distinção entre o humano e o não humano. Uma pessoa é humana ou não é; ser os dois é uma contradição. Esta dicotomia é central na imposição colonial capitalista de um sistema de gênero que separa o humano e o não humano. O desenvolvimento da Conquista, a Colônia e o Capital, se tornou o projeto por excelência da Espanha e Portugal no século XVI e da Inglaterra, Holanda e França no século XVIII. Os europeus introduziram a dicotomia racial com relação às pessoas, o trabalho, às práticas sociais, à língua, à sociedade mesma, ou seja, o que Aníbal Quijano chama de colonialidade do poder. Os europeus se consideravam seres de razão, e consideravam a razão a característica central do ser humano. A introdução da dicotomia requer que os colonizados sejam constituídos como seres sem razão.

Os europeus eram seres humanos, os colonizados, não. Os que eles chamaram de 'índios' e de 'negros' foram então considerados como bestas, seres naturais, e tratados como tal no pensamento ocidental moderno. A natureza foi concebida como instrumento para o benefício dos seres de razão. Toda a natureza estava e segue estando concebida como instrumento do homem humano (uma tautologia) para si, para acumular riqueza infinitamente, extraída de todo o natural.

Por racismo não me refiro necessariamente à relação legal entre os que foram e continuam sendo percebidos como seres humanos, superiores e aqueles e aquelas que são percebidos, tratados, julgados como bestas, seres inferiores, sem conhecimento nem saber, sem língua, sem religião, sem razão. Minha intenção é, na verdade, apontar para a dicotomia moderna entre o humano e o não humano (que às vezes se expressa como "não completamente humano"), para a redução, de fato, de gentes a animais e como tais a instrumentos dos seres humanos. A interiorização que constitui o racismo desumaniza seres que são percebidos como bestas através do tratamento na produção econômica, na produção de conhecimento, na imposição sexual, na determinação de destruir suas formas de vida, seu sentido de si mesmo, sua relação com tudo o que sustenta a vida.

Os índios e os negros não podiam necessariamente ser homens e mulheres, mas sim seres sem gênero. Enquanto bestas se os concebia como sexualmente dimórficos ou ambíguos, sexualmente aberrantes e sem controle, capazes de qualquer tarefa ou sofrimento, sem saberes, do lado do mal na dicotomia bem e mal,

possuídos pelo diabo. Enquanto bestas eles foram tratados como totalmente acessíveis pelos homens e sexualmente perigosos para as mulheres. "Mulheres", portanto, significa as europeias burguesas, reprodutoras da raça e do capital. O humano em si mesmo está dividido por dicotomias hierárquicas entre homem (europeu- depois branco-burguês na metrópole ou na colônia) e mulher (europeia – depois branca -burguesa na metrópole ou na colônia). O homem, o ser humano superior na hierarquia de gênero, é um ser de razão, um sujeito, mente em vez de corpo, civilizado, público. É o único ser ao qual se atribui a possibilidade de objetividade e imparcialidade, que com o uso da razão consegue alcançar verdades universais. Não há nem conhecimento, nem saber que não seja a produção da razão.

A mulher, a única mulher que há, está subordinada necessariamente ao homem porque, de acordo com o pensamento moderno está dirigida mais pela emoção do que pela razão, mais próxima da natureza porque reproduz com o homem burguês a próxima geração de homens e mulheres, de seres humanos e, ao mesmo tempo, reproduz o capital e a raça. A mulher burguesa é considerada mulher e inseparavelmente mulher por sua ligação reprodutiva com o homem moderno, precisamente porque reproduz o capital e a raça. Assegurar esse legado requereu que a mulher burguesa fosse concebida como heterossexual, casta, sexualmente pura e passiva, relegada ao espaço doméstico onde graças ao seu ser patológico (emocional), está capacitada para inculcar seu "conhecimento" nas crianças e somente às crianças, antes da idade da razão.

O que se desenvolveu na Conquista e na Colônia, e que hoje se continua utilizando em todo o mundo, é a negação e a destruição de tudo o que constitui a cada pessoa, a cada comunidade, a todas as suas práticas, saberes, relações com tudo o que existe no universo, onde tudo está interconectado, sua compreensão do universo, sua maneira de criar comunidade. O poder colonial capitalista, racializou o trabalho e reservou para os índios e os negros os trabalhos que desumanizam e matam. O processo de negação e destruição incluiu a tentativa de esvaziar a memória, de enchê-la com o cristianismo e a cosmologia dicotômica, hierárquica, violenta, cristã, racional, que os relegaria a bestas. O processo de negação e destruição fez do homem, do europeu, o indivíduo que pode porque tem razão. O processo de destruição da comunidade está intimamente ligado à relação entre

sexualidade e raça, e o sistema de gênero entende o gênero como necessariamente humano, dicotômico, hierárquico, heterossexual, sexualmente dimórfico.

A distinção sexual moderna/capitalista/colonial não é biológica, mas, sim, política. A distinção "biológica" entre macho e fêmea que a modernidade introduziu através do desenvolvimento da ciência depende da dicotomia de gênero. É uma distinção política, axial que, ao usar a distinção como "natural" e "biológica", representa, por si mesmo, um esconder as contradições do sistema de gênero moderno colonial capitalista. O separar logicamente a distinção homem-mulher da distinção entre macho e fêmea permite pensar os animais e os seres subumanos como sexualizados dimorficamente. Já que conceber, perceber, classificar, algo como natural é entendê-lo como instrumento, considerar sua exploração e redução justificadas por sua condição natural. Quer dizer, a distinção entre humano civilizado e natureza é outra distinção colonial fundamental.

Uma das técnicas colonizadoras de destruição da comunidade foi tratar o macho nobre indígena como uma autoridade na comunidade e como mediador na organização da produção. À fêmea índia o colonizador lhe negou toda autoridade. Na relação comunal, a imposição colonial consistiu também em relegar às fêmeas uma posição de inferioridade. Os machos índios tinham que pagar tributo com seu trabalho para o colonizador e para a igreja. A fêmea tinha que ocupar-se de todas as tarefas que antes eram tarefas complementares na comunidade. Creio que o aceitar essa posição superior foi difícil para os machos índios porque foi imposta à força pelo poder colonial, o da Igreja Católica e o da Colônia.

Mas também acho que temos que analisar até que ponto os jaqui, okinrin e muitos outros nomes que constituíam a pessoa indígena (de Abya Yala, dos EUA, da África) resistiram a essa posição e superioridade que permitiu ao colonizador destruir às comunidades indígenas.

Creio ainda assim que pouco a pouco, em vez de opostos em um sentido que precisa de igualdade e respeito em tudo o que tem a ver com a vida, os indígenas, designados como machos e bestas pela Colônia, desenvolveram o ódio e o gosto pela violência do homem eurocêntrico, acumulador de riquezas, moderno. Um ódio na medida em que aquele é um ser que os nega e desumaniza, e que dada sua superioridade concedida pela Colônia sobre sua oposta, o cegou e o tornou fiel à

Colônia. Essa lealdade é profunda porque a posição dos opostos era geradora da comunidade, do saber ritual, da vida. Os indígenas africanos, andinos, lakota, cherokee colonizados, em sua lealdade à Colônia, ou bem rechaçaram e rechaçam o questionar a subordinação da "mulher" ou prestam atenção à conscientização e luta contra essa subordinação, mas a pensam como coisa de "mulher".

Quando escuto intelectuais subalternos falarem que eles não só não tratam de gênero, mas também além disso sua cultura, tradição, cosmologia, organização comunal não subordina a "mulher" indígena, se esquecem dos 500 anos de Colônia, moderna, capitalista e a enorme resistência exercitada pelas pessoas reduzidas à bestas. Estou apontando com esta pergunta ao centro da questão comunal, gerada pela oposição que cria vida em um sentido muito amplo. Nesses 500 anos, os jaqui reduzidos a animais machos pela imaginação e prática colonial, resistiram e resistem à possibilidade de se tornarem homens? Resistiram e resistem à possibilidade de subordinar o oposto? Continuaram e continuam usando as palavras chacha-warmi, obinrin-okinrin em seu sentido cosmológico de contribuir na infinita geração da vida, da comunidade, do universo desde uma constituição que não adota a empresa de mudar o mundo, e assim obter poder? Traduziram e traduzem "chacha" e "homem" em um sentido colonial, capitalista, moderno? Entendo que se se separa a "questão de gênero" como "coisa de mulher" da política real, dos problemas importantes na reconstituição decolonial, se esconde de si mesmo e da comunidade intelectual e sócio-econômico-política, e da produção de conhecimento decolonial, precisamente a lealdade à Colônia que essa produção implica.

Uma maneira importante de pensar a relação entre gênero, raça e burguesia é o que vinhamos pensando com "interseccionalidade". Se no sistema de gênero, moderno, eurocentrado, capitalista, colonial, por um lado, a categoria "mulher" significa ideologicamente, aponta, uma pessoa frágil, contida sexualmente, relegada ao doméstico, sem razão e sem papel púbico, e, por outro, a classificação racial – e, portanto, racista - "negro" ou "índio" aponta ideologicamente a seres primitivos em todo o sentido, não realmente humanos, capazes de grande violência, sem controle sexual, com enorme capacidade e resistência para o trabalho físico. O que quer dizer "mulher indígena", "mulher negra"? Não existem mulheres indígenas, nem negras. A frase "mulher indígena" é uma contradição. Ainda que as mulheres eurocentradas,

burguesas, brancas tenham usado o termo "mulher" como universal, em sua luta pela libertação da mulher só consideraram como "mulher" o significado ideológico, moderno, capitalista, colonial que exclui a todos os negros, a todos os índios. Necessitamos, portanto, problematizar certas palavras.

O movimento hegemônico de libertação da mulher objetivou que as mulheres conseguissem o que o homem branco possuía, universalizando o termo "mulher" sem consciência, nem conhecimento da colonialidade do gênero. Mas o ponto de partida excluiu às indígenas do mundo, já que querer o que quer o homem branco requer a assimilação à Colônia e ao eurocentrismo que pressupõem um abandono de práticas, crenças, linguagens, concepções de comunidade e relações com o que constitui o cosmos.

Elsa Barkley Brown, historiadora feminista negra, diz:

> *Precisamos reconhecer não somente diferenças, mas também a natureza relacional dessas diferenças. As mulheres brancas e as mulheres de cor não somente vivem vidas diferentes, na verdade as mulheres brancas vivem as vidas que vivem em grande parte porque as mulheres de cor vivem as vidas que vivem [...] (1991: 86)*

Por outro lado, Yen Lee Espíritu, feminista filipino-americana, afirma que:

> *Os brancos e as pessoas de cor vivem vidas que estão estruturadas racialmente. As intersecções entre estas categorias de opressão (classe, raça, gênero) significam que há hierarquias entre mulheres, entre homens, e que algumas mulheres têm poder cultural e econômico (1997: 99).*

Agora se pensamos no negro ou no índio como bestializados de acordo com a concepção e práticas coloniais, se a resistência a ser negro ou a ser índio vai dar lugar a ser pessoa em um sentido não colonial, nem moderno, nem capitalista, então é possível que a categoria "mulher" inclua a mulher negra. Mas se negro ou índio se envolveu em uma competição racial com o homem branco por status, por poder no sentido colonial, então essas categorias não incluem a negra ou a índia nem à warmi nem à obinrin. Isso quer dizer que a adição de negro e mulher, ou índio e mulher nos apresenta uma combinação absurda, monstruosa, ou nos marca uma ausência. Eu vejo nessa interseccionalidade uma ausência precisamente porque o feminismo decolonial não pode querer que warmi se traduza ou se perceba como mulher índia, já que o significado é colonial e contraditório. Por essa razão da ausência.

Raça, gênero e sexualidade se co-constituem. O passo da colonização à colonialidade na questão de gênero centraliza a complexidade das relações constitutivas do sistema global capitalista de poder (dominação, exploração). Nas análises e práticas do feminismo decolonial, "raça" não é nem separável, nem secundária à opressão de gênero, mas sim co-constitutiva. E isso é precisamente o que os feminismos brancos terminaram excluindo da análise, ainda que versões coloniais da diversidade étnica/cultural foram incorporadas em feminismos que abordam a globalização. Ou seja, a colonialidade do poder, do saber, do ser, do gênero, não importam, não pesam (Para os feminismos brancos). A solidariedade feminista que enfrenta as violências da globalização foi pensada como cruzando culturas traduzíveis, ignorando a colonialidade do poder, a racialização da população, do trabalho, do saber, do gênero. Essa forma de chamado a uma solidariedade entre "mulheres" se faz cúmplice da Colônia e seu sistema de gênero.

Muitos programas de estudos sobre a mulher se tornaram cúmplices da colonialidade de gênero. Lideradas pelas afroamericanas, todas as mulheres não eurocentradas, nem brancas estamos lutando para que a interseccionalidade se torne uma característica metodológica necessária nos estudos de gênero: raça, classe e gênero são inseparáveis e a intersecção das categorias homogêneas dominantes que apagam a heterogeneidade interna e apagam a afroamericana, a afrocaribenha, a cherokee, a siux, a navajo, a africana, a indocaribenha, a afrocolombiana, a afrolatinoamericana, a guarani, a mapuche, a aymara, a toba, a quechua. Em nossos movimentos decoloniais é importante que usemos a interseccionalidade das duas maneiras e deixemos de pensar que possa haver movimentos negros, movimentos indígenas, movimentos das mulheres, como se mulher indígena, mulher negra não fossem contradições. Onde iremos pregar nossa luta e com quem?

Creio que a colonialidade de gênero nos mostra graus de opressão maiores e cumplicidades maiores que a interseccionalidade. Chamo "colonialidade de gênero" precisamente à introdução com a Colônia de um sistema de organização social que dividiu as pessoas entre seres humanos e bestas. Os seres humanos, europeus e europeias burgueses/burguesas, foram considerados humanos, e uma das marcas da humanidade é uma organização social que constitui o homem europeu branco

burguês como ser humano por excelência: indivíduo, ser de razão, de mente, capaz de governar, o único capaz de cura / mediador entre o deus cristão e as pessoas, o único ser civilizado, aquele que pode usar a natureza da qual não participa e usá-la para seu exclusivo benefício, o único capaz de usar bem a terra e de criar uma economia racional, o único que tem direitos, o único que pode saber. A mulher burguesa europeia branca é humana por ser sua companheira, a que reproduz a raça superior, a que reproduz o capital, mas que em si é inferior por causa da sua emocionalidade e proximidade com o natural, mas é casta. Ela não se suja com o trabalho, cultiva sua fragilidade física e é fraca emocionalmente. Não pode governar porque não tem um uso desenvolvido da razão.

Mas assim como os humanos são caracteristicamente homens e mulheres, os racializados como não humanos, seres inferiores como as bestas, não possuem gênero e são para o uso do ser humano. São instrumentos como a natureza, seres que precisam ser guiados por seres de razão para serem produtivos em uma economia racional. Como seres racializados, como inferiores, podem ser utilizados de maneira justificada de qualquer maneira pensada pelo homem: podem ser usados como carne para cachorros, podem ser colocados para trabalhar até morrer na mita[2], podem ser violados/as, destroçados/as por cavalos ou armas. Ou seja, a colonialidade do gênero significa que os colonizados, os racializados como não humanos na Colônia – e depois – somos pensados como bestas, sem gênero. O gênero é uma dicotomia hierárquica. Não um par, mas sim uma dicotomia, os dois separados, um superior e o outro inferior.

O que a colonialidade de gênero nos permite ver é um ser negado que não está determinado/a nem em termos lógicos, nem em termos de poder, mas que pode rechaçar a imposição hierárquica. Não é uma questão de categorias, mas sim de seres os quais a imposição desumanizante colonial é vivida por seres que não são descritíveis como uma união de categorias.

---

[2] A *mita* (termo que provém da palavra que em quéchua significa turno) foi um sistema de trabalho existente na região conquistada pelo Império Espanhol na América do Sul, tendo sido aplicada na América Andina. Também era conhecida pelos nomes de "repartimiento" e "cuatéquil". Nesse sistema, amplamente empregado na extração e beneficiamento de minérios, os índios eram escalados por sorteio para uma temporada de serviços compulsórios. Fonte: Wikipedia e https://brasilescola.uol.com.br/historia-da-america/mita-encomienda.htm [Nota da tradutora]

Kimberly Crenshaw nos explica o que está pensando na intersecção de categorias dominantes, está pensando na lei nos EUA e a lei incorpora categorias dominantes, homogêneas. A mulher chicana, por exemplo, não é a intersecção da categoria “mulher” e da categoria “chicano”. Isso implicaria ser a soma de duas categorias homogêneas e separadas, atômicas: mulher, branca e “homem” chicano, um ser impossível.

Me dei conta pela primeira vez, lendo *El Pensamiento Indígena y Popular en América* de Rodolfo Kusch (2010), que as dicotomias hierárquicas, características do pensamento, e das práticas modernas não existem no pensamento indígena. Depois me fui dando conta de que a dicotomia hierárquica não existiu entre muitos povos indígenas, africanos e do Caribe.

Chamo “feminismo decolonial” aquele que começa a tomar consciência do sistema de gênero baseado na dicotomia humano-não humano e na redução das pessoas e da natureza em coisas para o uso do homem e da mulher eurocentrados, capitalistas, burgueses, imperialistas. O caminho a percorrer é um caminho que começa por entender a resistência à imposição colonial como referentes coletivos, comunais, contra esse sistema de gênero, contra essa redução a animais. Um caminho complexo, um espaço-tempo que não se pode medir. A história lineal ocidental moderna o encobre, a concepção abstrata e quantitativa ocidental moderna também o encobre. Por isso creio que temos que começar a ver o encoberto, a usar maneiras de habitar nossas possibilidades de uma maneira distinta, oralmente e corporalmente, maneiras de resistir e de ver resistir a outras indígenas do mundo com histórias coloniais desumanizantes.

Assim, quando pensamos na “mulher” indígena e na “mulher” negra, nos urge perguntar como é que as indígenas colonizadas chegaram a ser subordinadas em nossas próprias comunidades indígenas, afro, mestiças, quando a paridade, que é incompatível com a dicotomia hierárquica, é o importante na organização da vida nessas comunidades? Qual caminho colonial moderno capitalista nos levou a entrarmos, a assumir, a internalizar em nossas comunidades e em nossos corações que somos mulheres subordinadas? Por quê entre nós há seres que foram colonizados como não humanos e que querem ir em direção ao caminho da decolonialidade, mas, contraditoriamente, também querem ser seres humanos,

homens como os homens brancos modernos e subordinar às companheiras? É por essa razão que começamos a tomar decisões comunais sem a necessária voz das opositoras, sem lideranças? De onde saiu a surra? De onde saiu toda essa forma de nos diminuirmos que faz com que não possamos saber, saber como xamãs, saber como yatiris, saber como sábias, saber como filósofas, saber como professoras, saber como médicas?

Em minha própria experiência vejo que internalizamos a colonialidade de gênero em nossas próprias comunidades. Mas também vejo que não internalizamos essa subordinação totalmente. Temos curandeiras, médicas, erveiras, historiadoras orais, parteiras, mas também estamos subordinadas e desumanizadas. Temos que repensar para realmente poder escutar a voz das indígenas, das afros, das mestiças, que nos entendemos como partidas pela ferida colonial, como se concebem as chicanas, e rechaçamos ser eurocentradas. As mulheres brancas prestaram atenção em seu feminismo somente à dicotomia que as subordinava, não a dicotomia que fazia delas humanas e nós bestas. É por isso que a universalidade de “mulher” é o canto global do feminismo hegemônico. Sugiro aqui que a organização do cosmo, a realidade, os valores no pensar e nas práticas não modernas estão profundamente viciadas pela colonialidade de gênero.

Que a descolonização/decolonialidade tenha que incluir necessariamente como inseparável de toda descolonização/decolonialidade a constituição de toda relação afetada pela inferiorização dos indígenas no mundo, pela subordinação, portanto, do dar a vida, do criar, do dar alento sobre as coisas e dar ânimo aos seres, às coisas e aos pensamentos. Fazer outra coisa não é somente deixarmos de lado, xxxmas deixar de lado a descolonização da comunidade e de nosso próprio ser.

As afirmações com a qual comecei sãoxxx deduzidas; sua verdade é revelada por minha argumentação.

Referências Bibliográficas

CRENSHAW, Kimberlé. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color", en Kimberlé Crenshaw, Neil Gotanda, Gary Peller y Kendall Thomas(eds.), *Critical Race Theory*. New York: The New Press, 1995.

DEAN, Carolyn. "Andean Androgyny and the making of men", en Cecilia Klein (ed.), *Gender in Pre-Hispanic America.* Washington DC: Dumbarton Oaks, 2001.

ESPIRITU, Yen Le. "Race, class, and gender in Asian America", en Elaine H. Kim, Lilia V. Villanueva y Asian Women United of California (eds.), *Making More Waves.* Boston: Beacon, 1997.

GREENBERG, Julie A. "Definitional Dilemmas: Male or Female? Black or White? The Law's Failure to Recognize Intersexuals and Multiracials", en Toni Lester (ed.), *Gender Nonconformity, Race, and Sexuality. Charting the Connections.* Madison: University of Wisconsin Press, 2002.

GUNN ALLEN, Paula. *The Sacred Hoop. Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston: Beacon Press, 1986.

JOYCE, Rosemarie A. *Gender and Power in Prehispanic Mesoamerica*. Austin: University of Texas, 2001.

KLEIN, Cecilia."None of the Above: Gender Ambiguity in Nahua Ideology", en Cecilia Klein (ed.), *Gender in Pre-Hispanic America*. Washington DC: Dumbarton Oaks, 2001.

LUGONES, Maria. "Towards a Decolonial Feminism". *Hypatia*, Special Issue on the 25th Anniversary of the journal. Seattle: University of Washington, 2010.

LUGONES. "Heterosexualism and the Modern Colonial Gender System", *Hypatia*, v. 25, n.4, 2010, 2005.

LUGONES. Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalitions Against Multiple Oppressions. Lanham: Rowman & Littlefield. McClintock, Anne (1995). Imperial Leather. *Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest.* New York: Routledge, 2003.

MARCOS, Sylvia. *Taken from the Lips: Gender and Eros in Mesoamerican Religions*. Leiden-Boston: Brill, 2006.

MARCUS, Joyces. "Breaking the Glass Ceiling: The Strategies of Royal Women in Ancient States", en Cecilia Klein (ed.), *Gender in Pre-Hispanic America.* Washington DC: Dumbarton Oaks, 2001.

OYEWUMI, Oyeronke. *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

POZO, Maria Esther y Jhonny Ledezma. "Género: trabajo agrícola y tierra en Raqaypampa", en Maria Esther Pozo y Nina Laurie (eds.), *Las displicencias de género en los cruces del siglo pasado al nuevo milenio en los Andes.* Cochabamba, Bolivia: CESU-UMSS, 2006.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder, globalización y democracia", en *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León*, Año 4, Números 7 y 8, septiembre 2001-abril.

QUIJANO."Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Buenos Aires: CLACSO y UNESCO, 2000a.

QUIJANO. "Colonialidad del Poder y Clasificacion Social", Festschrift for Immanuel Wallerstein, part I, *Journal of World Systems Research*, V. xi, #2, summer/fall, 2000b.

QUIJANO."Colonialidad, modernidad/racionalidad", en *Perú Indígena*, vol. 13., No.29, 1991.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia; NINA HUARCACHO, Filomena; MAQUERA CÉSPEDES, Franklin y FLORES PINAYA, Ruth. *La Mujer Andina en La Historia. La Paz: Taller de Historia Oral Andina – THOA,* 1990.

SIGAL, Pete. "Gendered Power, the Hybrid Self, and Homosexual Desire in Late Colonial Yucatan", en Pete Sigal (ed.), *Infamous Desire.* Male Homosexuality in Colonial Latin America. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2003.

SILVERBLATT, Irene. *Moon, Sun, and Witches.* Princeton: Princeton University Press, 1987.

SPELMAN, Elizabeth. *Inessential Woman*. Boston: Beacon, 1988.

TAKAKI, Ronald. *A Different Mirror*. Boston: Little, Brown, and Company, 1993.

7. Incompleta, Visionária e Não-utópica[1]

https://doi.org/10.36592/9786587424477-7

Hil Malantino[2]

A última vez que nos encontramos, foi em um restaurante tailandês na Front Street, ao norte de onde os rios Chenango e Susquehanna se encontram, em meio a um centro da cidade que se transforma lentamente e ainda mantém uma pátina estilo Rust Belt ressecada, embora hoje em dia se encontre um boteco, alguns cafés e um estúdio de ioga. Eu dera uma palestra sobre um livro em Binghamton naquela noite e depois disso você, eu e outras pessoas comemos e conversamos: sobre navegar na academia como pobre, de primeira geração (embora você fosse tudo menos, ser a filha de uma ex-reitor da Universidade de Buenos Aires) e marginalizado; sobre sua tão demorada promoção à professora titular e o dossiê que algumas pessoas estavam te ajudando reunir para atestar o trabalho de sua vida. Este dossiê viria a traçar seu longo e influente círculo de influência da recém-imigrada estudante de Ph.D. da University of Wisconsin–Madison que estava escrevendo uma dissertação sobre amizade e moralidade, aos seus anos como educadora popular na Escuela Popular Norteña, da qual você foi cofundadora, no norte do Novo México, e nas últimas duas décadas, quando você iniciou um trabalho inovador elaborando e enraizando o feminismo descolonial.

Poucos meses após este jantar, seria concedido a você o cargo de professora titular. Mas você morreria antes de aproveitar o que isso significaria para você: mais tempo para escrever, fazer educação popular e estar em movimento com as pessoas.

---

[1] Tradiução de Caroline Izidoro Marim. Esta carta ensaio de Hil Malantino foi publicada no blog *The New Inquiry* em 31 de agosto de 2020. Acessado em 14 de dezembro de 2020: https://thenewinquiry.com/incomplete-visionary-nonutopian/. A tradutora e as organizadoras gostariam de agradecer imensamente à Hil Malantino pela autorização de publicar a tradução.

[2] Hil Malantino Hil Malatino é professor assistente no Departamento de Estudos da Mulher, Gênero e Sexualidade e pesquisador associado no Rock Ethics Institute. Ele possui um Ph.D. em Filosofia e pós-graduação em Teoria Feminista pela Binghamton University. Antes de vir para a Penn State, o Dr. Malatino fez pós-doutorado no Departamento de Estudos de Gênero da Indiana University e foi Diretor Assistente e Professor de Estudos Feministas na East Tennessee State University.

Quando nossos caminhos se cruzaram no início dos anos 2000, você já era uma filósofa feminista amplamente lida e profundamente admirada. Eu era um anarquista *queer* de 22 anos, de uma família fodida, que mal sabia cozinhar ou se vestir para o inverno no interior de Nova York. De maneira inequívoca, você me ensinou como viver: como estar em profunda e íntima solidariedade, como construir comunidade, como cuidar de cúmplices queridos. Você se tornou minha orientadora de dissertação, sim, mas também muito mais. Lembro-me vividamente de você descrever sua raiva contra pessoas que afirmavam que você não sabia sobre cuidar porque você, uma sapatona confessa (uma *tortillera*, na gíria que você preferia), nunca teve filhos. Você gesticulou para a sala de aula e disse: "Olhe para todas essas crianças que ajudou a criar!"

Eu era apenas mais um deles.

Depois do jantar daquela última noite em Binghamton, enquanto estávamos juntos na calçada, atrasando nossa despedida, você me disse que o câncer havia voltado. Embora você estivesse procurando tratamento (e já conhecesse os melhores médicos, os melhores hospitais, desde a primeira vez que deu uma volta nessa horrível montanha-russa), provavelmente era terminal. Nos abraçamos pelos cotovelos e choramos. Então você deu de ombros e disse, em uma espécie de resumo simplista e resignado, “Que Merda” (Sucky), uma palavra que eu nunca tinha ouvido você usar antes. Mas você estava certa - era uma merda. O desamparo específico que informa o reconhecimento da morte iminente de uma cuidadora, uma mentora, uma anciã amada, uma amiga do coração e da mente (para mim, você era todas essas coisas, e certamente mais) torna a maioria de nós uma criança. No dia em que você morreu, eu regredi, andando pela casa às lágrimas, chutando os rodapés, murmurando periodicamente "morte estúpida" em completa exasperação e algo próximo a um choque para qualquer um que pudesse estar ouvindo (meu parceiro, os cachorros), como se minha crença recentemente adquirida na permanência do objeto tivesse sido completamente destruída. Como se eu realmente acreditasse que você sempre estaria por perto, que eu sempre reconheceria seu jeito de andar e seu impecável gosto para moda *marimacha* nos corredores de conferências outrora enfadonhos e correria para jogar meus braços em volta de você, dar-lhe beijos e ouvi-la gritar "Querida!" surpresa com minha aparição repentina.

Nunca saberemos o que a matou, não de fato, sendo o câncer apenas um substituto para todas as forças tóxicas dispostas contra nós e como nossos corpos fazem ou não para mantê-las à distância ou sob controle. O fato de sua morte ter ocorrido em meio a uma pandemia global significou que aqueles que a amavam e não sabiam a causa exata da morte foram forçados a se perguntar se ela estava relacionada ao COVID-19. No calor das cinzas, não tive os recursos necessários para estender a mão para aquelas poucas pessoas que sabiam. E depois eu não queria saber. Queria que sua morte permanecesse singular, não estatística. Eu não queria pensar em você em conjunção com fragmentos de textos presunçosos sobre raça, classe e políticas de gênero, da doença e da morte, embora eu iria, e acho que já estou pensando assim. Não quero nem pensar no fato de sua morte realmente, embora deva. O relatório oficial diz que houve parada cardíaca, causada por sintomas "semelhantes aos da pneumonia" que surgiram após um recente tratamento com radiação. Neste momento histórico, não posso escrever "tipo pneumonia" sem colocar a frase entre aspas assustadoras e me perguntar sobre estratégias estaduais de subnotificação estatística.

Uma força disposta contra você era tóxica no sentido material. A IBM tinha uma fábrica em Endicott, NY, a cidade do outro lado do rio da universidade onde você trabalhava e do antigo pavilhão de caça onde você construiu uma casa. Às vezes, quando eu estava na pós-graduação e estudava com você (ao seu lado e sob sua asa), íamos à Endicott para comer um *panini* ou um sorvete italiano ou um *tiramisu* ou uma *pizzelle*. A cidade ainda abrigava uma próspera *Little Italy* (bairro italiano), e você tendo sido criada na Argentina e eu sendo de uma família metade (de uma parte) siciliana significava que ambos teríamos dificuldade em ficar longe deste pequeno aglomerado de quarteirões e nos encontraríamos lá regularmente para conversar e escrever juntos.

Esta fábrica envenenou a cidade - há um grande e bem documentado grupo de pessoas com câncer em Endicott. A IBM fez um acordo num caso de delito tóxico fora do tribunal em 2015, por uma quantia não revelada; o caso teve mais de 1.000 reclamantes. A própria cidade de Endicott tem, até o momento, pouco mais de 12.000 residentes.

Talvez essa exposição estivesse na raiz de sua morte, embora certamente houvesse outras formas de toxicidade que você suportou e absorveu. Você frequentemente estava nos espaços, mas não pertencia a eles. Sua vida foi um curso magistral sobre as complexidades do pertencimento condicional e incompleto: uma mulher *queer* de cor treinada em uma disciplina - filosofia - que permanece duramente cis, branca e masculina, mais do que qualquer outra disciplina nas humanidades, com estatísticas de diversidade mais parecida com o que vemos nos departamentos de engenharia. Você aprendeu com homens marxistas e socialistas, cientes de suas limitações críticas em torno de questões de gênero e sexualidade; você se inseriu em um movimento feminista lésbico dominado por brancas, onde encontrou consciência em torno de questões de migração, transnacionalidade, raça e colonialidade, constantemente omitidas. Migrando da Argentina para os Estados Unidos, você descobriu que, neste estado-nação em particular, você era uma Mulher de Cor e tinha que aprender o que isso significava - então você se mudou para espaços de Mulheres de Cor e buscou uma coalizão profunda lá, embora não sem dificuldade. Mas a reflexão sobre como navegar em todo esse desajuste se tornou uma das linhas mais salientes em seu trabalho: Você escreveu extensivamente ao longo de tantos anos sobre as complexidades da coalizão radical, sobre as barreiras, não reconhecimento, traduções imprecisas e mal-entendidos que moldam o ato de *hablando cara a cara* (falando cara a cara).

VOCÊ nunca teve medo de fazer o que abreviamos como "falar a verdade ao poder" e também nunca aquiesceu em suas divergências com colegas. Você desenvolveu, ao longo de muitos anos, a reputação de ser difícil, confrontadora. A primeira vez que testemunhei você fazendo comentários públicos em um contexto acadêmico foi em um painel de uma conferência em meados de agosto. Sua leitura (e foi, para ser muito claro, um esculacho) da apresentação terminou com a frase "complexo de salvadora feminista branca". Alguns na sala estremeceram, mas muitas pessoas - inclusive eu - sorriram e pareciam prestes a explodir em aplausos espontâneos. Você não estava errada e *disse a maldita coisa*. Você foi deliberadamente indelicada e violou profundamente as normas tácitas de compromisso acadêmico, onde se espera que bordem seus comentários críticos com sutilezas e forneçam demasiado contexto para sua intervenção e concluam com

o equivalente verbal de um encolher de ombros evasivo e um convite prévio para que o sujeito da crítica rejeite seus comentários (“talvez isso seja algo que você queira levar em consideração, talvez não...”). Às vezes chamamos isso de ser "generoso". Mas você foi uma das pessoas mais generosas que já conheci, implacável com sua conversa, com seu cuidado, com seu afeto, seu dinheiro, seu compromisso com o que você chama de “viajar pelo mundo”. Nesses contextos, o que estava acontecendo era simples: você estava com raiva e acreditava que solidariedade significava reclamar responsabilidades uns dos outros. A maneira como sua raiva foi enfrentada em espaços acadêmicos iluminou o enorme e insuperável abismo entre espaços de movimento político radical e espaços de troca intelectual ostensivamente animados por questões de justiça e resistência. Eu vi sua indignação ser *tokenized*[3] e fetichizada. Eu vi a maneira como você foi implicitamente marcada como beligerante, problemática, um material administrativo não muito bom. Absorvi essas lições tacitamente ao longo dos anos em que trabalhamos juntos. Ter você como minha orientadora foi uma lição sobre o alto custo de não aceitar merda dos burocratas e sobre a incomensurabilidade de certos mundos dos sentidos.

Muita tinta tem sido derramada ultimamente sobre a raiva feminista, sobre seus valores de uso, sobre seu impacto esclarecedor, sobre sua capacidade de provocar mudanças existenciais radicais e alimentar as interrupções psíquicas e físicas necessárias para se livrar das relacionalidades tóxicas, tanto institucionais quanto interpessoais. Mas muito pouco foi escrito sobre como sobreviver à recorrência consistente da raiva e que tipos de suporte precisam estar disponíveis para persistir. Volto repetidamente ao seu trabalho para pôr isso em ordem, e retorno novamente às minhas memórias dos espaços que cocultivamos dentro e contra o *status quo* acadêmico de sempre. Voltar-me para sua escrita em *Pilgrimages / Peregrinajes* (o único livro que você publicou em sua longa carreira, uma coleção de ensaios que abrange décadas) durante um período de pandemia, distanciamento social; o desejo profundo de toque e conexão corpo a corpo que esse contexto produziu é devastador. Você acreditou profundamente no potencial transformador

---

[3] O termo token (símbolo, marca) é utilizado nesse contexto para assinalar que a indignação de Lugones era constantemente associada à imagem da mulher latina. [nota da tradutora]

da construção encarnada da comunidade e da ação coletiva. Você acreditou no imperativo da presença.

Em seu ensaio "Raiva difícil de controlar", você teoriza o que significa experimentar uma raiva excluída e ilegível, raiva que ressoa nos mundos dominantes dos sentidos como irracional, sem sentido e, portanto, rejeitada. Você chama isso, o tipo de raiva que "reconhece as paredes deste mundo. Empurra contra eles, em vez de fazer reivindicações dentro deles." As pessoas muitas vezes se perguntam por que você escolheu as batalhas que escolheu, por que sua raiva parecia tão exagerada em relação ao teor de uma determinada situação. Porque você ficaria indignada e às vezes chorosa em reuniões com a administração superior, porque interrogaria longamente um estudante júnior durante o momento das perguntas de uma conferência, ignorando as restrições de tempo de uma sessão, na esperança de um diálogo transformador, o que não respeitava as temporalidades administrativas. Neste ensaio, você responde a essas perguntas implicitamente: Tratava-se de recusar os termos lógicos e afetivos do mundo em que você estava, a fim de tornar possíveis outros mundos, a fim de trazer um tipo diferente de eu- aquele que "rejeita ser aterrorizado intimamente". Você também compreendeu que a raiva pode ser um presente, um meio crucial de desenvolver a solidariedade em meio às diferenças, que a honestidade é o mínimo que devemos uns aos outros. Quando Você discutia com alguém sobre o trabalho dela ou as confrontava sobre a energia que elas traziam para a sala ou uma conversa muitas vezes foi devido a esse sentimento generoso de raiva, o tipo de raiva que devemos àqueles com quem realmente desejamos estar em comunidade. Podemos expressar esse tipo generoso e não cruel de raiva para permanecermos honestos e em contato com aspectos muitas vezes negados de nós mesmos, para manter vivos aqueles eus mais frágeis, incipientes, reprimidos ou suprimidos há muito tempo, para chegarmos uns aos outros através deles.

Você tinha plena consciência de que sua relação com a raiva significava que muitas pessoas a consideravam intimidante e séria, ou irracional, ultrajada e ultrajante; esta resposta à sua raiva sinalizou, para você, as distinções nítidas entre certos mundos dos sentidos, indicou quais eram tóxicos e quais você poderia ter uma possibilidade de prosperar. Isso foi algo revelador para você, que escreveu esta frase em 1987: "Eu não sou um ser saudável nos 'mundos' que me constroem como

não brincalhona." Você escreveu, naquele mesmo ensaio, que tinha "medo de acabar como um ser humano sério, alguém sem uma multidimensionalidade, sem diversão na vida, alguém que é apenas alguém que foi engendrada de modo que a diversão ficou de fora. Estou seriamente com medo de ficar preso em um 'mundo' que me constrói dessa forma. Um 'mundo' do qual não tenho como escapar e no qual não posso ser brincalhona."

Nos mundos que você co-cultivou, você era, tão frequentemente, brincalhona. Eu tropecei em seus pés aprendendo - e falhando em aprender - a dançar tango; eu explodi em gargalhadas em sua cozinha; eu vi sua voz vagar pelas vigas de madeira da sua toca enquanto você cantava e cantava e cantava. Tenho tantos presentes seus - conchas, miniaturas, pedras, um prego de ferrovia, todos os tipos de lições objetivas. O prego da ferrovia, por exemplo, chegou até mim depois que você se afastou para longe de uma fogueira no quintal em minha casa caindo aos pedaços perto dos trilhos da ferrovia. Você voltou desta pequena estadia com um punhado de pregos velhos e enferrujados e em seguida distribuiu para as mulheres e pessoas *queer* presentes. Você então demonstrou como usá-los em autodefesa e prometeu que tricotaria para todos nós capas protetoras, para a ponta grossa que deveríamos segurar durante a batalha. Eu nunca o usei, mas tem sido o talismã de um feitiço protetor que você lançou sobre nossas vidas e que mantive por perto bem mais do que uma década. Até a mala que uso - você a comprou no meu aniversário de 26 anos e eu ainda a carrego comigo para todos os lugares, pensando em você e em seu senso peculiar de viajar pelo mundo: não turístico, não explorador e apropriador, mas sim atenta a respeito de sujeitos minoritários que aprendem intimamente os mundos dos sentidos uns dos outros.

Você articulou esse conceito em seu ensaio inovador "Playfulness, 'World-traveling', and Loving Perception ("Brincadeira, Viagem pelo 'mundo' e Percepção amorosa"), que tratava da importância em compreender sujeitos minoritários como ontologicamente plurais, seres que mudam conforme nos movemos por mundos de sentidos múltiplos, muitas vezes dissonantes. É assim que você descreveu o que um "mundo" é, e o que significa viajar entre mundos:

> um "mundo" pode ser uma construção de vida visionária não utópica incompleta ou pode ser uma construção tradicional da vida.... Aqueles de nós que são viajantes do "mundo" têm a experiência distinta de serem diferentes em diferentes "mundos" e de ter a capacidade de lembrar outros "mundos" e de nós mesmos neles. Podemos dizer "Esse sou eu lá e estou feliz naquele "mundo". Então, a experiência é ser uma pessoa diferente em diferentes "mundos" e ainda ter memória de si mesmo como diferente, sem necessariamente ter a sensação de haver qualquer "eu" subjacente.... A mudança de ser uma pessoa para ser uma pessoa diferente é o que chamo de "viagem".

Você nos presenteou com esta maneira de pensar sobre a individualidade contingente e transformadora. Você me deu a capacidade de pensar, com um carinho que sustenta a vida, das **incompletas construções visionárias não-utópicas da vida** que construímos mutuamente, para lembrar - para onde quer que eu tenha viajado desde então - que sou eu lá, e sou feliz naquele mundo.

E eu já viajei, com certeza, pelo menos metade de um gênero ou talvez um gênero inteiro, dependendo de quem está fazendo o cálculo, isso se ainda quisermos quantificá-lo. Seu trabalho significa muito para tantas pessoas trans, embora você nunca tenha escrito explicitamente sobre a transgeneridade. Mas você entendia, intimamente, a violência das formas redutivas e desumanizantes de não-reconhecimento, e o *corpus* que nos deixou detalha ferramentas e estratégias para suportar, sobreviver, transcender, resistir a isso. Você tinha sua própria relação tensa e inventiva com o gênero, que você entendia como uma imposição colonial enraizada em formações eurocêntricas modernas emergentes de conhecimento científico que articulou o dimorfismo sexual como a primeira e a última palavra sobre a encarnação sexuada e naturalizou as diferenças categóricas a partir daí. Sempre seu aluno, tendo a entender o gênero dessa maneira também: um tipo de prisão em que somos coercitivamente forçados a habitar, tentando tornar habitável apesar de sua opressora inospitalidade. Um mundo cujos muros devemos empurrar.

A academia continua sendo, obviamente, um desses mundos, e todas as minhas primeiras lições sobre como empurrar esses muros em particular vêm de você. História verídica: sou um orgulhoso pós-graduado de um programa de Doutorado que não existe mais: o programa de Filosofia, Interpretação e Cultura (PIC)

- a ironia[4] da sigla não nos escapou, antigamente na Binghamton University, uma das supostas joias da coroa do sistema do estado de Nova York. Por muitos anos, você chefiou um centro de pesquisa interdisciplinar afiliado ao programa, o Centro de Estudos Interdisciplinares em Filosofia, Interpretação e Cultura (CPIC). Por meio do CPIC, você dirigiu - com a ajuda de muitos outros docentes e alunos de pós-graduação - uma série de grupos de trabalho ao longo dos anos: a Política das Mulheres de Cor, o Pensamento Decolonial e, posteriormente, os Feminismos Decoloniais. Este último grupo de trabalho colaborou com grupos parceiros da UC Berkeley, UNAM Cidade do México e um coletivo de educação popular feminista na Bolívia. Meus primeiros encontros com o agora onipresente formato de videoconferência foram nessas reuniões, que travavam bastante, eram ásperas (por causa de questões técnicas), longas (por causa do ritmo lento da tradução multilíngue) e emocionantes. Foi aqui que você elaborou e experimentou muito de seu pensamento sobre o que veio a chamar de "sistema de gênero colonial / moderno". Sua articulação deste conceito viajou transnacionalmente, e os artigos em inglês em que você o expõe - "Heterosexualism and the Colonial Modern / Gender System" (2007) e "Toward a Decolonial Feminism" (2010) têm milhares de citações entre eles. Enquanto você montava seu arquivo para promoção ao cargo de titular, eu disse a você que, naquela época (outubro de 2019), seus trabalhos eram os mais citados que a *Hypatia* - a notável Revista de filosofia feminista dos Estados Unidos - havia publicado até hoje. Você ficou encantada e se certificou de que eu incluísse essa parte em minha carta para seu dossiê. Também escrevi para a sua diretora, de quem fui o assistente quando estava na pós-graduação, para que ela soubesse disso. Fiquei feliz por fazer essas coisas, mas também tive a angústia de que você estava, na verdade, profundamente ansiosa com essa promoção, com medo de que ela não fosse adiante.

E você tinha motivos para se preocupar. Não é como se as coisas fossem fáceis, institucionalmente falando. Quando a universidade decidiu cortar o financiamento do programa em que me formei e no qual você colocou toda a sua

---

[4] Aqui se faz referência ao Poison Information Center (PIC), onde se relata ambientes tóxicos, daí a ironia. [nota da tradutora]

carreira acadêmica, você teve que bater de porta em porta para pedir a outro departamento para absorvê-lo. O convencional departamento de filosofia submeteu essa decisão a uma votação do corpo docente e, por fim, recusou você, assim como alguns outros; finalmente, você conseguiu convencer a literatura comparativa a abrigá-la. Todos os estudantes doutores que ainda estavam no PIC na época em que foi retirado o financiamento, também foram forçados a buscar novos lares intelectuais ou desistir: alguns foram realocados na literatura comparada, alguns na história da arte, alguns na sociologia, alguns no inglês, e muito poucos - quiçá nenhum - no departamento de filosofia convencional. Eles não nos queriam. Eles não pareciam pensar que o que fazíamos era filosofia, porque o fazíamos de maneiras que eram muito *queer*, muito negras, muito morenas, muito decoloniais. Em 2010, um ano antes do programa ser extinto, um consórcio de filósofos minoritários reuniu um sistema de classificação alternativo para avaliar os departamentos de filosofia, de acordo com critérios que levavam em consideração a diversidade epistêmica e demográfica, em parte para se opor à perseguição conservadora do professor de filosofia e blogueiro Brian Leiter, que publicava sua própria lista de classificação de programas a cada ano. Dentro deste sistema de classificação alternativo, o PIC é colocado no topo da lista. Isso foi mencionado, sem sucesso, em nossas repetidas reuniões com a alta administração enquanto defendíamos a necessidade contínua do programa. Mas eles, em nome da austeridade e modernização, queriam usar os fundos que tinham para aprimorar o departamento de filosofia mais tradicional; seu plano a longo prazo dependia de usar esse departamento como um alimentador para um programa 3-2 para uma nova faculdade de direito em Binghamton. A faculdade de direito está em vias de ser materializada. No início do semestre após o PIC ser retirado do financiamento, ex-alunos do PIC realizaram um ritual de luto no pátio central, vestidos como esqueletos, usando máscaras de caveira e segurando cartazes listando as áreas de pesquisa que prosperaram dentro do programa - feminismo Latinx, Europa negra, Crítica de *queers* de cor, e assim por diante.

No dia em que você morreu, eu tuitei uma pequena homenagem a você, uma tentativa de me acalmar, de entrar em contato da maneira limitada que eu podia, porque as pessoas que te amavam não conseguiam se reunir da maneira que queríamos: “minha amada amiga, orientadora e camarada María Lugones faleceu

bem cedo esta manhã. Ela me ensinou, e a tantos outros, como pensar e resistir, como viver em coalizão e todas as lições importantes sobre o amor *queer* e criação do mundo *queer*. Que ela descanse no poder." Horas depois, o Harpur College (a Faculdade de Artes e Ciências de Binghamton, a entidade responsável por retirar o financiamento) retuitou. Eu não demonstrei minha irritação quanto a isso, mas Deus, eu queria. Você iria querer que eu combatesse, eu suspeito, os documentos demasiadamente oficiais, oficiosos de homenagens póstumas frente à violência estrutural e interpessoal que molda as relações entre os vivos. (Ainda me recuso a doar para Binghamton, e cito a retirada do financiamento como a razão em cada chance que tenho.)

Rumores circularam após o corte do financiamento, principalmente a ideia de que a única razão pela qual PIC foi capaz de durar tanto tempo - uma espécie de irmão indisciplinado, grosseiro, de cabelos rebeldes da filosofia apropriada - foi porque o diretor fundador do programa havia doado grandes somas de dinheiro para a universidade, e o programa era seu projeto favorito. Ele era um continentalista branco rico que escreveu, principalmente, sobre questões de excesso, instabilidade e insegurança. Ele às vezes usava um *dashiki*[5], o que causava uma vergonha alheia quase universal dentro do programa. Minha grande entrada no programa envolveu derramar vinho tinto em seu tapete branco em uma festa de boas-vindas no início do semestre. Eu era um estudante de baixa renda, trêmulo, nervoso e filho de imigrantes da primeira geração, intimidado pela riqueza dele, que se dizia ter vindo de investimentos na IBM desde muito cedo. Se tudo isso for verdade, significa que nosso espaço na academia em rápida neoliberalização, onde acreditávamos estar nos engajando em uma forma de estudo fugitivo, na produção de conhecimentos insurgentes, localizados no espaço físico da universidade, mas não dominado por sua lógica operativa foi, de alguma forma significativa, adquirida à custa de envenenamento e privação de direitos da população local.

Mas você nunca investiu em uma política de pureza, ao contrário do crianção que eu era quando nos conhecemos, um punk ciclista rigorosamente anti-gasolina

---

[5] O dashiki é uma vestimenta colorida para homens e mulheres, usada principalmente na África Ocidental. [nota da tradutora]

com ansiedade sobre o agente clareador usado na cerveja que eu bebia, uma política rígida de sempre comprar de segunda mão, e um hábito de se preocupar demais com a micropolítica da sexualidade, do desejo e de agir como tal. No final da pós-graduação, comecei a namorar um homem cishet (cis-heteronormativo), um fato que não suportaria contar a você, por medo de que você ficasse desapontada com o que poderia ler como um lapso da práxis *queer*. Uma noite, estávamos cozinhando juntos, nos preparando para um jantar, e você me disse: “Fiquei muito aliviada quando descobri que você havia mudado”. Entrei em pânico, pensando que alguém deveria ter lhe contado sobre esse homem. Meu queixo caiu. Eu gaguejei. Você, sentindo minha angústia, disse: "É muito mais fácil cozinhar para alguém que é vegetariano, não vegano!" Você não se importava com quem eu estava fodendo. Você estava feliz por poder servir laticínios. Minha ansiedade em relação a isso foi um testemunho de que ainda tinha muito que aprender com você.

Você investiu profundamente em pensar a relação entre subjetividade e coalizão, mas todo o seu pensamento e escrita sobre essa relação dependeram de uma compreensão da subjetividade desde sempre impura e da sociabilidade resistente como uma questão que você chamou de “coalhar" - múltiplos sujeitos juntos, coconstitutivos, em resistência às lógicas geminadas de pureza e transparência subjetiva. Você entendeu a exigência de pureza como quase sempre uma questão de fascismo em grau, macro ou micro. Sempre foi chamado de um pequeno policial internalizado, um simplório moralista. Você escreveu, em 1994, “Eu me pergunto quem é meu próprio povo. Quando penso em meu próprio povo, as únicas pessoas que consigo pensar como sendo meu são os transicionais, os liminais, os habitantes da fronteira, os viajantes do 'mundo', os seres no meio disso ou aquilo. Todas são pessoas cujos atos e pensamentos coalham. Então assim que reflito o pensamento, percebo que a separação em coisas e seres limpos e arrumados não é possível para mim, porque seria a minha morte como multiplicidade e uma morte da comunidade comigo." Para você, coalizão era coalhar-separar: uma decisão tomada por eus múltiplos e impuros para se unirem a fim de resistir à divisão e fragmentação que ocorrem quando alguém está inserido em mundos que fetichizam a pureza, e para coalhar ainda mais através de suas intimidades com o outro.

Você compreendeu que todos têm um trabalho a fazer para estar em uma solidariedade política real e significativa. Você foi inspirada desde muito jovem por pensadores como Paulo Freire e Myles Horton, que fundaram a Highlander Folk School em Monteagle, TN, a fim de desenvolver uma coalizão resistente entre trabalhadores pobres dos Apalaches Brancos e negros do sul. Enquanto lecionava nas montanhas Blue Ridge do leste do Tennessee, eu ajudava a organizar retiros para o programa de estudos feministas e de gênero em que trabalhei no Highlander e as questões com as quais estávamos lutando - direcionadas sistematicamente por funcionários conservadores do estado e administradores de universidades, desenvolvendo pedagogias que permitiram que alunos, predominantemente pobres, brancos, filhos de imigrantes, lidassem com questões de interseccionalidade e o entrelaçamento de justiça racial, de gênero, sexual e justiça econômica, descentralizando a sala de aula e construindo uma comunidade amorosa emaranhados em, e, por meio de cadinhos[6] de violência estrutural extensiva, expropriação e abandono - exigia trazer todas as lições que você já me ensinou a suportar.

O trabalho de sua vida nos inspira a intervir em todas as frentes: a desafiar os preconceitos masculinistas do pensamento descolonial e de esquerda radical, a articular e decretar resistências aos modos eurocêntricos e da branquitude do ativismo e epistemologia feminista, a concepções perpetuamente de parentesco e coletividade *queer*. Você nos deixou, em sua visão transformadora do feminismo decolonial, uma estrutura de coalizão sob a qual muitos podem se reunir para se engajar no trabalho em várias frentes de recuperação histórica e na construção de futuros radicais além do horizonte estabelecido pela lógica colonial-neoliberal de lucro, extração, apropriação, privatização e desumanização.

Os afluentes que navegamos são tóxicos, sem dúvida. E você sempre insistiu na necessidade de nos entendermos como permeáveis, entrelaçados e abertos, sempre já banhados nas águas que habitamos, atravessamos e transformamos. Eu

---

[6] Cadinho ou crisol é um recipiente em forma de pote, normalmente com características refratárias, resistente a temperaturas elevadas, no qual são fundidos materiais a altas temperaturas. [nota da tradutora]

te conheci, estudei com você, vim te amar em uma cidade onde dois rios, simultaneamente envenenados e curadores, se encontram, se fortalecem juntos, e permanecem indissoluvelmente emaranhados após seu momento de convergência. Uma metáfora óbvia para todos nós que continuamos amando você, que continuamos aprendendo com você.

Autoras

Caroline Izidoro Marim

Filósofa e bailarina contemporânea, pesquisadora nômade, desenvolve pesquisas nas áreas de ética, estética e epistemologia social feminista entrelaçando suas escritas corporais a partir do feminismo decolonial, da circulação ética e política das emoções, nomadismo e performance. Atualmente é Professora Colaboradora PUCRS. Pós-doutoranda PNPD/Capes no PPGFIL PUCRS. Foi professora substituta do Departamento de Filosofia da UFPE/PE. Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Possui graduação e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Bolsista de doutorado sanduíche-CNPq, na University of Oxford, junto ao UEHIRO Centre of Practical Ethics e visitante no MLAG - Mind Language Action Group, Universidade do Porto/Portugal. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Epistemologias, narrativas e políticas afetivas feministas CNPq/PUCRS. Membra do GT Filosofia e Gênero Anpof e do Grupo de Estudos em Decolonialidade Carolina Maria de Jesus - UFRJ. Organizadora do livro *Narrativas Situadas: Costuras Epistemológicas Feministas* (Editora Fundação Fenix, 2020) e participou do *Dossiê Feminismo Decolonial* com o ensaio "Descolonizando o olhar" (Revista Cult, 2020), além de publicações em periódicos e coletâneas.

Claudia de Lima Costa

É titular de teoria literária na Universidade Federal de Santa Catarina. Possui graduação em Filosofia e Teorias da Comunicação - Michigan State University (1985), mestrado em Teorias da Comunicação - Michigan State University (1987) e doutorado em Cultural Studies - University of Illinois em Urbana (1998). Foi professora visitante na University of California, Santa Cruz (EUA) e na University of Massachusetts, Amherst (EUA), onde lecionou disciplinas nos respectivos departamentos de Feminist Studies e Women, Gender and Sexuality Studies. Realizou pós-doutoramento na University of California, Santa Cruz e na University of Massachusetts, Amherst. Co-organizou o livro "Translocalities / Translocalidades: Feminist Politics of Translation in the Latin/a Américas" (Duke University Press, 2014) e a antologia "Traduções da cultura: perspectivas críticas feministas (1970-

2010)" (Editora Mulheres; Editora UFSC; Edufal, 2017). Atualmente é bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq e atua na área de Letras, com ênfase na interseção entre as teorias feministas, traducão cultural e as teorias pós-coloniais e descoloniais nas Américas.

Hourya Bentouhami-Molino

Filósofa, especialista em filosofia política e professora-pesquisadora da Universidade de Toulouse-Jean-Jaurès. Seu trabalho se concentra na não-violência de uma perspectiva feminista e pós-colonial. Ex-aluna da École Normale Supérieure de Lyon. Desde 2013 professora de filosofia na Universidade de Toulouse-Jean-Jaurès12 e atualmente também é diretora de pesquisa (HDR).

Karina Bideseca

Investigadora Independiente CONICET. Profesora de Sociología FSOC UBA e UNSAM. Postdoctora en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Programa Postdoctoral de Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud de la alianza CINDE - Universidad de Manizales – Colombia/PUC São Paulo – Brasil/COLEF. CLACSO. 2017. Título: "La poscolonialidad en discusión. Cuerpos racializados en `mundos entre´ metrópolis y colonias" Doctora de la Universidad de Buenos Aires (área Ciencias Sociales), (2005). Magister en Investigación en Ciencias Sociales, FSOC UBA 2002 Coordinación del Programa Tricontinental de Colaboración Académica Sur-Sur, CLACSO- CODESRIA e IDEAs. Responsable del Comité Ejecutivo de la Red para la articulación y el fortalecimiento de las investigaciones en Derechos Humanos en Argentina CONICET. Coordinadora Académica de la Especialización de enseñanza virtual "Epistemologías del Sur" junto a Boaventura de Sousa CLACSO y CES, Universidad de Coimbra, Portugal. Miembro investigadora y colaboradora de la Cátedra UNESCO "Gênero, Diversidade Cultural e Fronteiras" de la Universidad Federal de Dourados Brasil. Miembro del Comité Académico del Programa Postdoctoral y asistente de la Línea de Investigación en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud de la alianza CINDE - Universidad de Manizales – Colombia/Pontifícia Universidade Católica de São Paulo Brasil/El Colegio de la Frontera Norte de México-COLEF.

Maria Clara Dias

Professora Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro; integrante do Programa interdisciplinar e interinstitucional de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (UFRJ/UERJ/UFF/FIOCRUZ). Graduada em psicologia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (1987) e doutora em Filosofia pela Universidade Livre de Berlin (1993). Realizou pós-doutorado na Universidade de Connecticut (2003), Universidade de Oxford (2006/2007) e Universidade de Tulane (2016); pesquisadora do CNPq e Cientista do Nosso Estado (FAPERJ). Coordena o Núcleo de Inclusão Social (UFRJ) e os grupos de pesquisa Direitos Básicos, Justiça Social e Políticas Públicas (CNPq) e Nós: dissidências feministas (CNPq). É a idealizadora da *Perspectiva dos Funcionamentos*, autora e organizadora de vários livros, entre eles, *Sobre Nós: expandindo as fronteiras da moralidade* (2016); *Bioética: fundamentos teóricos e aplicações* (2017); *Mulheres: violências vividas* (2019) e *Feminismos decoloniais: homenagem a María Lugones* (2020).

Raísa Inocêncio

Cearense, graduação em Filosofia na Universidade Federal do Rio de Janeiro, e mestrado na Universidade de Coimbra (Portugal) e de Toulouse (França), com dissertação intitulada “Vénus Caôzeira: uma cartografia estética-política". Atualmente realiza doutorado na Universidade de Toulouse com bolsa Capes sobre a representação erótica feminina e a descolonização do pensamento. Também atua em performances e rituais de banhos, inspirada nas rezadeiras nordestinas e nas práticas de espiritualidade afro-brasileiras.

Susana de Castro Amaral Vieira

Professora Associada do departamento de filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia IFCS/UFRJ. Doutorado em Filosofia Ludwig Maximilian Universität München (2003) e Pós-Doutorado em filosofia na CUNY Graduate Center (2015). Coordena o laboratório Antígona de Filosofia e Gênero e o Grupo de Pesquisas em Decolonialidades Carolina Maria de Jesus. Atual Presidenta da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia. Autora dos livros *Filosofia e*

Gênero (2014); *Ontologia* (2008); *As mulheres das tragédias gregas: poderosas?* (2011); *Aristóteles, uma introdução entre outros livros e capítulos de livros. (2020)*; "Condescendência: estratégia pater-colonial de poder". In: Hollanda, Heloisa Buarque. *Pensamento feminista Hoje: perpsectivas decoloniais*. rio de Janeiro: bazar, 2020. "'Aposta epistêmica', o feminismo descolonial de Yuderkys espinosa Miñoso", In: *Revista Ideação*, v. 1, n. 42, 2020; "O compromisso feminista com a luta decolonial anti-racista", in: *Ekstasis, Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, v.8, n. 2, 2019. "'Travar o saber', o bachirellato popular trans Mocha Celis em Bueos Aires". In: Cássia Machado, Rita & Castro, Amanda Motta. *Estudos feministas - mulheres e educação popular.* 3o. volume. São Paulo, SP: Editora Liber Ars, 2020. Organizadora do *Dossiê Feminismo Decolonial* e do ensaio "feminismo decolonial, origem e ideias centrais" (Revista Cult, 2020).